
Карл Густав
ЮНГ
СИМВОЛЫ
ТРАНСФОРМАЦИИ

PHILOSOPHY



PHILOSOPHY



Карл Густав ЮНГ

СИМВОЛЫ ТРАНСФОРМАЦИИ



МОСКВА

УДК 159.9
ББК 88.3
Ю50

Серия «Philosophy»

Carl Gustav Jung
SYMBOLS OF TRANSFORMATION

Перевод с английского и предисловие В. Зеленского

Серийное оформление А. Кудрявцева

Компьютерный дизайн Н. Хафизовой

Печатается с разрешения Patmos Verlag & Co. KG, Walter Verlag
и литературного агентства Permissions & Rights Ltd.

Подписано в печать 26.11.07. Формат 84x108 1/32.
Усл. печ. л. 38,64. Тираж 3000 экз. Заказ № 246

Книга подготовлена издательством «Мидгард»
(Санкт-Петербург)

Юнг, К.Г.

Ю50 Символы трансформации : [пер. англ.] / Карл Густав Юнг. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. — 731, [5] с. — (Philosophy).

ISBN 978-5-17-039319-0 (ООО «Изд-во АСТ»)
ISBN 978-5-9713-6958-5 (ООО Изд-во «АСТ МОСКВА»)

Основополагающий труд швейцарского психолога и мыслителя К.Г. Юнга «Символы трансформации», написанный на этапе расхождения с Фрейдом, знаменует собой перелом в психоанализе и появление принципиально новой позиции в глубинной психологии, получившей впоследствии название аналитической психологии.

УДК 159.9
ББК 88.3

Жил некогда человек, родившийся в девятнадцатом веке, но принадлежавший двадцатому, обитавший в стране гор и озер, живописных долин, шумных студенческих пирушек, величественных городских храмов и задумчивой тишины средневековых улиц, на пограничье воды и камня, между пропастями свободы и вершинами ответственности. Всю жизнь его влекли неведомые глубины и загадки человеческой души, он любил записывать и разгадывать сны — свои и других людей. Он грезил о земных просторах и уголках, в которых никогда не бывал; о не встреченных людях, не испытанных приключениях, об историях, которые никогда не слышал, историях, принадлежавших другим людям и другим поколениям. Этот человек стал врачом, и больные, изнуряемые душевными муками, одолеваемые непонятными снами, потянулись к нему, стремясь через него постигнуть причину своих страданий и узнать, в чем смысл и потаенная мудрость их снов. Сей муж целения и знания, человек видящий и понимающий, слыл успешным врачевателем психических ран, ибо и сам также страдал от эмоциональных бурь и потрясений; к тому же он был ученым и неутомимым исследователем бездонных пространств бессознательной психики, никогда не избегавшим драматических вопросов о природе и назначении человеческой души, мифов, Бога. Наделенный многими дарами, он сохранился в памяти своих современников и потомков

как прекрасный рассказчик, неутомимый путешественник, яхтсмен, резчик по камню, художник и видетель снов. Его мысли и книги изменили современные взгляды на душевные болезни человека, повлияли на нынешние представления о психическом жизнеустройстве людей, на научное и духовное мироощущение наших современников. Когда этот человек состарился, то был почитаем, как «мудрый старец из Кюснахта». Но сам он не забывал при этом шутливо повторять: «Я еще и старый дурак». Перед смертью он сказал: «Мою работу продолжат те, кто страдает». Человека звали Карл Густав Юнг.

ПРЕДЫСТОРИЯ ПОЯВЛЕНИЯ КНИГИ

Книга «Символы трансформации» изначально писалась на этапе расхождения с Фрейдом; она знаменует собой перелом в психоанализе и появление принципиально новой аналитической позиции в глубинной психологии, получившей впоследствии название аналитической психологии.

Знакомство Юнга с психоанализом началось еще в начале его работы в клинике Бургхольцли, когда молодой ассистент прочел «Толкование сновидений» Зигмунда Фрейда. Тогдашний директор клиники Юджин Блейлер попросил Юнга сделать сообщение по этой книге на одном из вечерних заседаний своих сотрудников. В последующее время Юнг с большим интересом погрузился в изучение психоаналитического подхода, что помогло ему в его работе над тестом словесных ассоциаций и выявило новый его смысл в свете фрейдовских идей. Но уже с самого начала Юнг оказался достаточно далеким от беспредельного обольщения психоаналитической теорией. В своем предисловии (1906 г.) к работе «Психология dementia praecox»* Юнг пишет: «Ошибочно было

* *Юнг К. Г.* Психология раннего слабоумия // *Юнг К. Г.* Работы по психиатрии. СПб., 2000. С. 13–174. Буквально dementia praecox переводится как «преждевременное или раннее слабоумие» — заболевание, которое впоследствии получило столь пугающее всех название «шизофрения». — *Здесь и далее в статье В. Зеленского примеч. автора.*

бы заключение, что я ставлю на самый первый план сексуальность или даже признаю ее психологическую универсальность, как это считает правильным Фрейд, находящийся, как кажется, под сильным влиянием той — спору нет, огромной важности — роли, какую играет сексуальный момент в психической жизни. Что же касается терапии Фрейда, то она является, в лучшем случае, лишь одним из возможных методов и не всегда, быть может, соответствует теоретически возлагаемым на нее ожиданиям». И все же увлечение Фрейдом и понимание всей серьезности сделанного им отражают сказанное Юнгом далее: «Но все это вопросы второстепенные, совершенно стушевывающиеся перед психологическими принципами, установление которых составляет величайшую заслугу Фрейда и важность которых еще не оценена по достоинству критикой».

Психиатрический опыт, полученный в бургхольцской клинике, привел Юнга к убеждению, что симптомы психиатрических расстройств оказывались, по большей части, знаками, указывавшими на расстройство нормальной психической деятельности. Так что Юнг более сосредоточивался на здоровом функционировании, нежели на болезненных составляющих, образующих личность. Симптомы страдания и боль часто являются усилиями самой природы излечить, а значит — восстановить правильную, нормальную работу разума. Но что в таком случае считать нормальным? Это-то и стало текущей проблемой, которую отчасти Юнг и попытался решить в своих дальнейших исследованиях.

Собственно, психоаналитический период в жизни Юнга* можно — достаточно условно: отнести к промежутку между 1906 годом, временем публикации «Психологии dementia praecox» и 1913 годом, когда всякие отношения с Фрейдом прервались и были опубликованы девять лекций по психоанализу, прочитанные в Нью-Йорке в 1912 году. Но есть здесь в этом периоде

* См. следующие работы: *Юнг К. Г.* Теория психоанализа // *Юнг К. Г.* Критика психоанализа. СПб. 2000; *Юнг К. Г.* Опыт изложения психоаналитической теории // *Юнг К. Г.* Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1939. Т. III. С. 1–126.

и свой, что называется, центральный кульминационный момент, и им-то как раз, вне всякого сомнения, и является появление «Метаморфоз...»*.

К началу десятых годов психоанализ еще не сложился в ту единую доктрину, которая в дальнейшем явила себя Европе и Америке. Но в эти годы происходило то, что впоследствии получило название «психоаналитическое движение».

Члены цюрихской психоаналитической группы еще не были подвержены столь строгому контролю со стороны Фрейда, как это было в Вене. Они чувствовали известную свободу на пути развития своих идей своим собственным образом, — те или иные расхождения с установками и идеями самого Фрейда могли долгое время оставаться незамеченными. Прелюдией к непосредственному написанию книги, как сообщает сам Юнг, стал один из снов, который случился у Юнга во время первого, совместного с Фрейдом, путешествия в Америку в 1909 году, куда они направились по приглашению Университета Кларка в Вочестере, в штате Массачусетс, для чтения лекций по случаю двадцатилетней годовщины создания университета. Юнг пишет: «Наше путешествие в США продлилось семь недель. Целые дни мы проводили вместе, анализируя сны друг друга»**.

Далее Юнг говорит, что Фрейд «либо вообще не мог интерпретировать мои тогдашние сны, либо интерпретировал их очень неполно. Эти сны имели коллективное содержание и включали богатый символический материал». Теперь о самом сне.

> Я находился в незнакомом двухэтажном доме. Это был «мой дом». Я пребывал на втором этаже, в гостиной, обставленной изящной старинной мебелью стиля рококо. На стенах висело несколько прекрасных старых картин. Подивившись убранству своего дома, я подумал: «Вот это, да!», но потом вдруг сообразил, что не знаю, как выглядит нижний этаж.

---

* Сокращенное название работы К. Г. Юнга. «Метаморфозы и символы либидо». Далее везде см. «Метаморфозы...».

** *Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления // *Юнг К. Г.* Дух и жизнь. М., 1996. С. 164. Все ссылки на это издание.

Я спустился по лестнице и обнаружил, что на нижнем этаже собраны значительно более старые вещи; судя по всему, эта часть дома восходила к пятнадцатому или шестнадцатому веку. Обстановка была средневековая, полы были выложены красным кирпичом. Вокруг царила полутьма. Переходя из одной комнаты в другую, я думал: «Сейчас я обследую все помещения этого дома». Подойдя к тяжелой двери, я отворил ее и обнаружил каменную лестницу, ведшую вниз, в погреб. Спустившись по ней, я оказался в помещении с красивыми сводами, которое показалось мне невероятно древним. Исследуя стены, я обнаружил среди обычных каменных блоков несколько слоев кирпича, а также кирпичные вкрапления в известковом растворе. Я сразу же понял, что стены датируются римской эпохой. Мой интерес чрезвычайно возрос. Внимательно осмотрев пол, я убедился, что он выложен каменными плитами. В одной из плит я нашел кольцо. Стоило мне потянуть за кольцо, как плита отошла, и моему взору открылась еще одна узкая каменная лестница, которая вела куда-то далеко вниз. Я снова спустился и вошел в низкую пещеру. Пол был покрыт густым слоем пыли, в которой валялись кости и глиняные черепки, напоминавшие остатки какой-то первобытной культуры. Я обнаружил два человеческих черепа, явно очень старых и наполовину распавшихся. После этого я проснулся.

Фрейда больше всего во сне заинтересовали два черепа. Он искал у Юнга какое-то скрытое желание в связи с ними и постоянно допытывался, что тот думал по их поводу. Чьи это были черепа?

Я, конечно, знал, куда он клонит: он выискивал в моем сне тайные желания смерти. — По отношению к кому мог бы я испытывать подобные желания? Я активно противился подобной интерпретации. У меня тоже были кое-какие догадки об истинном смысле сна, но в то время я еще не доверял собственному суждению и хотел услышать мнение Фрейда. Я считал его своим учителем. Поэтому я подчинился его намерению и назвал тех, чьей смерти мог бы желать — собственную жену и ее сестру.

Сознавая небезупречность своего поведения, Юнг, как он сам это признает, соврал. И доставил тем немалое облегчение Фрейду.

> Я убедился в том, — пишет Юнг далее, — что при столкновении с некоторыми разновидностями сновидений он проявляет полную беспомощность, заставляющую его искать убежище в собственной доктрине.

Сон о доме спровоцировал интерес к прошлому, так что, вернувшись в Цюрих, Юнг серьезно погрузился в изучение археологии, мифологии и сравнительной религии, и большую часть 1910 года провел, собирая материал для будущей книги. По мере того, как накапливался и созревал материал и писались наброски, Юнг все очевиднее осознавал, что разум, как и тело, в дополнение к индивидуальным чертам, несет в себе коллективные содержания, которые, цитируя самого Юнга, «свойственны не только одному, но одновременно многим индивидам, стало быть обществу, народу, либо всему человечеству»*. Уже одно это не только открывало новую неизведанную территорию для исследования, но и порождало множество противоречий.

В самый разгар своих изысканий Юнг наткнулся на фантазии совершенно незнакомой юной американки, мисс Миллер.

> Этот материал был опубликован Теодором Флурнуа — моим старшим коллегой, к которому я относился с поистине сыновним почтением, — в женевских «Психологических архивах». Меня сразу же поразил мифологический характер фантазий. Они активизировали заложенные во мне, но все еще не упорядоченные мысли. Мало-помалу из этих мыслей и из приобретенных мной познаний о мифах выросла книга о психологии бессознательного — «Метаморфозы и символы либидо».

Здесь надо отметить вообще, что общественная атмосфера того времени была буквально насыщена ожиданием появления той или иной работы, посвященной «психологии бессознательного», ко-

* *Юнг К. Г.* Психологические типы. § 741.

торая смогла бы предложить некое новое видение подспудно ощущавшейся связи среди идей в религии, психоанализе, философии, культурной истории, литературе и других сферах общественного сознания. Так что попытка Юнга была в известном смысле предопределена и ходом социальной истории.

ХРОНИКА ТЕКУЩИХ ДНЕЙ

В период между 1909 и 1911 годами личная жизненная ситуация Юнга без преувеличения может быть названа сверхнасыщенной событиями. Он оставил свой пост в клинике в Бургхольцли и погрузился в частную практику. Он выстроил прекрасный большой дом на берегу Цюрихского озера в Кюснахте и создал семейный очаг (к 1910 году в семье было уже четверо детей). Как президент Международной психоаналитической ассоциации он был поглощен организационными вопросами, включавшими планирование и проведение конгрессов; ко всему прочему, он также был редактором «Ежегодника исследований в области психоанализа и психопатологии», полугодовые выпуски которого доходили до четырехсот страниц каждый, и соредактором ежемесячного бюллетеня. За это время помимо исследовательской работы и написания «Метаморфоз» Юнг написал восемь весьма объемистых профессиональных статей и более чем два десятка книжных обозрений и заметок на разные темы. Он совершил морское путешествие в Соединенные Штаты Америки для участия в конференции в Университете Кларка и консультирования нескольких пациентов. Сюда следует включить и поездки по Европе — профессиональные в Англию, Бельгию и Германию и на отдых в Италию и Францию. Он исполнил свой ежегодный воинский долг, отслужив по месяцу на специальных сборах. И еще он готовил несколько более молодых аналитиков, среди которых была и Сабина Шпильрейн из России.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

Непосредственное свидетельство о начале работы над книгой мы находим также и в самой переписке Юнга и Фрейда. В частности, как указывает Макгвайер, «самым ранним свидетельством

проявления интереса Юнга к мифологии и символизму служит его письмо от 14 октября 1909 года, написанное вскорости после возвращения из Соединенных Штатов, где Юнг, в частности, пишет, что читает "с удовольствием" книгу на английском, посвященную религиозному символизму». Этой же осенью и зимой Юнг штудирует четырехтомный труд о символизме и мифологии древних и работу, посвященную культу приапизма*.

«Мифология захватила меня, правда, еще не ясно, что из этого выйдет», — пишет Фрейду Юнг. Позже в январе 1910 года он прочел лекцию в Цюрихе, где ставил своей целью показать, что «в индивидуальной фантазии the primum movens... является мифологически типичным». Он хотел показать рукопись Фрейду, но тот не высказал по этому поводу какого-либо интереса.

Все последующие месяцы вопросы мифологии постоянно фигурируют в его переписке. Но его восторженный тон в письмах к Фрейду встречает весьма сдержанный отклик, тем не менее Юнг уже захвачен своим воображением. В апреле он пишет: «Я часто чувствую, что блуждаю один по незнакомой стране, созерцая удивительные вещи, которые еще никто раньше не видел». В мае Юнг читает лекцию по символизму на встрече с психиатрами в небольшом городке Херисау, и, как он сообщает, «мифологическая часть вызвала большое оживление и была принята с восторгом». Неделю спустя Юнг упоминает об этой лекции Фрейду и обещает послать ему копию, что позже и делает. Второго июня Юнг написал, что «моя мифология бродит и кружит внутри меня», — в это время он полностью погружен в чтение материалов по поводу мистерий Митры и зороастризма, которые затем войдут в его книгу. Фрейд в своем ответе ограничивается лишь рядом возражений. «Я стараюсь не комментировать вещи, которые мне очень нравятся... И я уверен, что и вы не прислали бы мне это лишь для выражения одобрения». И далее: «Несмотря на все изящество изложения, я думаю, что этому эссе недостает окончательной ясности... Тем не менее, все самое существенное в вашем тексте правильно». Юнг тотчас же отвечает: «Это был лишь грубый на-

---

* *Creuzer F.* Symbolik und Mythologie der Alten Völker (1810–1823); *Knight R. P.* A Discourse on the Worship.

бросок», и высказывает пожелание признательности, если будет иметь возможность в скором будущем показать Фрейду всю работу в окончательном исправленном виде. В свою очередь, Фрейд отвечает, что был бы этому рад. Но Юнг не стал этого делать, хотя в окончательном варианте и убрал некоторые детали, которые у Фрейда вызывали сомнения.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Теперь вкратце о том, как складывалась обстановка в психоаналитическом движении. По причине американского вояжа Фрейда и Юнга вопрос о проведении второго Международного конгресса (первый происходил в Зальцбурге в 1908 году) был перенесен на следующий год. Конгресс состоялся 30 и 31 марта 1910 года и как пишет Джонс в своей книге*, «проходил в намного менее дружелюбной атмосфере, чем первый. Сама научная часть оказалась очень успешной и показала, насколько плодотворными являлись новые идеи. Фрейд произнес интересную речь “Грядущие перспективы психоаналитической терапии” с ценными предложениями... Доклады швейцарцев, сделанные Юнгом и Хонеггером, были первоклассными». На встрече было продемонстрировано резкое противостояние «венцев» и «цюрихцев», но в конце концов было достигнуто некоторое примирение, в результате чего Юнг был избран Президентом международной ассоциации. После конгресса уже существующие психоаналитические группы зарегистрировались как региональные филиалы международного объединения, но вскоре из цюрихской группы вышел Ойген Блейлер, еще недавний патрон Юнга в клинике Бургхольцли (Юнг оставил свой пост в клинике в 1909 году).

Итак, ситуация выглядела достаточно спокойной и благообещающей. По свидетельству коллег, по крайней мере, внешне Фрейд и Юнг продолжали пребывать в наилучших отношениях друг с другом — Юнг никогда не скрывал своего пиетета перед Фрейдом и его открытиями. Фрейд являл собой ту самую отцовскую фигуру, которую Юнгу не удалось обнаружить у Жане и

* *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.

Флурнуа. Со своей стороны, Фрейд страстно желал найти достойного ученика, продолжателя своего дела — наследного «кронпринца», — которого, как ему тогда казалось, он и обнаружил в лице Юнга. Так что их встреча в 1907 году положила начало тесной дружбе, в интенсивности которой свою роль сыграло и участие Ойгена Блейлера, собственно, непосредственного начальника Юнга в бургхольцской клинике, который публично встал на сторону Фрейда. Но здесь с самого начала крылось и существенное взаимное недопонимание характера складывавшихся отношений. Фрейд хотел иметь учеников, которые приняли бы его учение безо всяких оговорок*. Блейлер же и Юнг рассматривали свои взаи-

* Свидетельством тому является, среди прочего, по словам Ф. Гросскурта (*Grosskurth Ph.* The Secret Ring. 1991) образование Фрейдом в 1912 году того, что он сам назвал своим «Тайным комитетом» — группой из пяти ближайших учеников (Ференци, Абрахам, Ранк, Закс, Джонс), позже в 1919 году в комитет вошел Макс Эйтингон. Э. Джонс посвятил описанию истории его деятельности целую главу «Комитет» в своей биографической книге о Фрейде, называя его членов «старой гвардией». Фрейд требовал от своих последователей абсолютной лояльности, ибо именно через них он пытался утвердить незыблемость психоаналитической ортодоксии в отношении угроз, исходивших от «предателей» вроде Юнга или Адлера. В специальной церемонии посвящения, приуроченной к первому собранию в полном составе летом 1913 года, Фрейд вручил каждому члену комитета «античную гемму из своей коллекции, которые мы затем оправили в золотые кольца. Фрейд давно уже носил такое кольцо — гемму с головой Юпитера». Комитет исправно действовал в течение десяти лет, после чего постепенно распался. Своеобразна его оценка Гросскуртом: «История Комитета может служить метафорой самому психоаналитическому движению как таковому. Сила личности Фрейда и его идей породила культ личности, в котором Фрейд, как гуру, требовал полного личного и профессионального подчинения. Вручив кольца членам комитета, он надеялся стать “инспектором (циркового) манежа” [Здесь в оригинале игра слов. Слово *ring,* «кольцо», имеет также значение «ринг», т. е. арена в цирке, соответственно,

моотношения как сотрудничество, которое оставляло бы обе стороны свободными. Вначале эти отношения облегчались взаимным положительным настроем и доброй волей. Как пишет Элленбергер, «Юнг демонстрировал гибкость и стремление к успеху, в то время как Фрейд выказывал терпение и делал определенные уступки, хотя и оставался непреклонным в отношении своей теории либидо и эдипова комплекса. Но это были идеи, которые Юнг никогда не принял, и неизбежным было то, что Фрейд рано или поздно начнет упрекать Юнга за его оппортунизм, а Юнг — отвергать Фрейда за его авторитарный догматизм»*.

А ЧТО ЖЕ ФРЕЙД?

По свидетельству Э. Джонса:

> Фрейд считал 1912 год одним из своих самых продуктивных из-за того, что он работал над своим великим произведением «Тотем и табу»... две основные темы занимали его более всего: изложение техники психоанализа и психология религии. Обе они имели отношение к возрастающему разладу со швейцарской школой. Фрейд считал, что многое в этом разладе... произошло из-за несовершенного знания техники психоанализа и что поэтому на нем лежит обязанность продемонстрировать эту технику более полно, чем он когда-либо ранее делал. Конечно же, оживление его интереса к религии было в значительной степени связано с обширным экскурсом Юнга в мифологию и мистицизм. Не случайно в своем предисловии

«ринг-мастер» можно перевести как «ведущий цирковую программу». — *Примеч. перев.*], получить над ними неограниченный контроль... Многочисленные психоаналитические группы и общества, возникшие на базе комитета, напоминали коммунистические ячейки, члены которых торжественно клялись повиноваться своему вождю. Психоанализ институализировался, основав журналы и начав подготовку будущих психоаналитиков».

* *Элленбергер Г.* Открытие бессознательного. СПб., 2004. Т. II. С. 300.

к работе, не упоминая прямо имени Юнга*, Фрейд пишет, что он охотно признает среди ее источников работы цюрихской школы. Из своих исследований, впрочем, они вывели противоположные заключения: Фрейд более чем когда-либо уверился в правоте своих взглядов на значение импульсов инцеста и эдипова комплекса, тогда как Юнг все более и более склонялся к тому, чтобы рассматривать эти явления не в их буквальном смысле, которым они, на первый взгляд, обладали, а как символизирующие более эзотерические наклонности в разуме.

Юнг писал, что при подготовке книги: «Я знал заранее, что ее публикация будет стоить мне дружбы с Фрейдом, так как он никогда не сможет принять мои взгляды». Именно так и произошло. Разумеется, было бы неверно и даже наивно думать, что только книга сыграла такую «злополучную» роль во взаимоотношениях двух лидеров глубинной психологии. Расхождения в их взглядах существовали с самого начала их отношений и стали очевидными для многих еще до того, как они разошлись формально. Интересно, что незадолго до формального разрыва на мюнхенском конгрессе в сентябре 1913 года Фрейд говорил в приватной беседе Джонсу: «Юнг просто сумасшедший; но в действительности я не хочу раскола; я предпочел бы оставить этот вопрос на его усмотрение. Возможно, "Тотем" ускорит этот разрыв против моей воли».

В другом месте Джонс замечает:

> В течение предшествующих двух лет (1910–1911 гг.) Юнг глубоко изучал мифологию и сравнительную религию, и они с Фрейдом часто беседовали об этом. Фрейд начинал выражать сожаление по поводу направления исследований Юнга. Юнг делал довольно сомнительные выводы из этой отдаленной области и переносил их на клинические явления, в то время как метод Фрейда заключался в том, чтобы убедиться, насколько далеко предполагаемые заключения, выводимые из его непо-

* Первоначально работа выходила по частям в виде эссе в журнале «Imago» между 1912 и 1913 гг. Фрейд называет имя Юнга в начале первой части.

> средственного аналитического опыта, могут пролить свет на более отдаленные проблемы ранней истории человечества.

Здесь нетрудно увидеть, что мы имеем дело с дедукцией и индукцией, а именно, с дедуктивным подходом Юнга и индуктивным подходом Фрейда. Можно сказать, что «несчастье интеллектуальной дружбы» заключалось в том, что, идя навстречу друг другу, они не встретились и пошли в разные стороны.

ВОЗВРАЩАЯСЬ К ПЕРЕПИСКЕ

Между Рождеством и Новым годом Фрейд и Юнг встретились в Мюнхене, чтобы обсудить организационные вопросы. Юнг заранее написал (13 декабря) о своем сожалении, что он не сможет привести с собой рукопись, поскольку она еще не размножена (с нее делается копия). «Вторая половина, так называемая драма Шивантопеля, настолько насыщена археологическим материалом, что я все еще никак не могу привести его в нужный порядок... материал упрямо строится удивительным образом. Слишком многое еще не выяснено. Но следует быть готовым к ряду необычных вещей, о которых прежде вы никогда от меня не слышали». И далее скорей всего в защитительном тоне: «Моя совесть чиста. Я сделал честную работу и нигде не передернул». После встречи, которую Фрейд описал, как «освежающую», он написал Ференци: «Я более, чем когда-либо убежден, что Юнг — это человек будущего». Однако Фрейда расстраивало то, что Юнг не спешил показать свою работу: «Я не понимаю, почему Вы так боитесь моих критических замечаний по вопросам мифологии» (22 января 1911 г.).

Весной и в начале лета Юнг работает в качестве редактора над магистерской диссертацией Сабины Шпильрейн, темой которой является случай шизофрении, содержащий ссылки на «архаические мысли» или на мифологические мотивы (см. § 200 и далее). Юнг сообщает Фрейду в письме от 12 июня 1911 года, что работа Шпильрейн будет напечатана в следующем выпуске «Ежегодника», где также появятся первая часть «Метаморфоз...» и статья Фрейда о случае Шребера.

Фрейд в это время работает над материалами, которые впоследствии стали темой его работы «Тотем и табу». Он пишет Юнгу: «Моя работа в эти последние недели связана с той же темой, что и Ваша, — прознать происхождение религии. Я не хотел говорить вам об этом, дабы не смущать вас. Но из чтения вашей статьи в "Ежегоднике" сразу же бросается в глаза, что секретничать тут нет нужды. Вы, оказывается, тоже прекрасно знаете, что эдипов комплекс составляет самый корень религиозного чувства. Браво!» (1 сентября 1911 г.).

Казалось, ничто не омрачает дружеских отношений — тон переписки остается теплым, хотя, возможно, характер глубинных отношений постепенно меняется. На это указывает и письмо Эммы Юнг к Фрейду от 30 октября 1911 года: «...мне не дает покоя мысль, что ваши отношения с моим мужем не такие, какими они должны и могут быть... Не знаю, может быть я ошибаюсь, но мне кажется, что вы не совсем согласны с идеями "Метаморфоз и символов либидо". Вы ничего не говорили об этом, но я полагаю, что вам обоим пойдет на пользу, если вы как-нибудь основательно обговорите этот вопрос». 12 ноября (Фрейд, очевидно, под впечатлением письма Эммы Юнг): «Одна из самых замечательных работ, которые мне (вновь) нынче довелось прочесть — труд хорошо известного автора "Метаморфозы и символы либидо"... Я восхищен тем, что согласен по многим пунктам, порой столь удачным, что хочется сохранить соответствующие формулировки в памяти как окончательные. Иногда мне кажется, что горизонт слишком сужен христианством. Кроме того, как представляется, автор временами больше витает над вещами, чем погружается в них. Это, несомненно, лучшее, что до сих пор написал даровитый автор, но не лучшее из того, что он еще создаст». И далее в том же пафосно-ироническом тоне. Скорый ответ Юнга (14 ноября) более серьезен: «Искренне благодарен вам за столь благожелательное письмо... Естественное развитие остановить невозможно, не следует даже и пытаться это сделать. Наши работы будут очень непохожими, что обусловлено различиями наших индивидуальностей. Вы добываете драгоценные камни, я же тяготею к расширительному методу. Я, как Вы знаете, иду всегда от внешнего к внутреннему и от общего к частному. Я впадаю в

беспокойство, если рядом остаются неисследованными обширные области человеческого знания. Эти различия в подходах приведут к тому, что мы время от времени будем сталкиваться в самых неожиданных местах».

Постепенно в переписке прорисовывается пейзаж самой коллизии: налицо крайности — все меньше дружеских, благодарственных слов, скрытой теплоты, все больше подчеркнутой дистанцированности. Фрейд старается выглядеть терпеливым, но достаточно непреклонным относительно направления, избранного Юнгом. «Только энергия полового влечения может именоваться либидо», — заявляет он в письме от 30 ноября. Юнг солидаризируется, но одновременно защищается и протестует (11 декабря 1911 г.): «Ваши возражения, выдвинутые против моего метода (в мифологии), я стараюсь по возможности принять к сведению. Буду вам очень признателен, если вы подробнее остановитесь на них, чтобы я мог учесть вашу критику во второй части книги. Я собрал все, что в течение многих лет приходило мне в голову по поводу либидо... Главное заключается в том, что на место дескриптивного понятия "либидо" я пытаюсь ставить понятие генетическое, которое, помимо собственно сексуального наполнения, охватывает и другие формы либидо. Эти, последние, испокон веку выделились в прочно организованные побуждения». И далее в марте 1912 года после получения довольно прохладного письма Фрейда с ревнивой укоризной относительно длительного молчания Юнг отвечает с вызовом: «Все эти недели я не поддерживал живую переписку только лишь потому, что хотел по возможности не писать писем вообще, дабы сохранить время для своей работы, а вовсе не с тем, чтобы продемонстрировать вам свое пренебрежение. Или это может означать, что вы мне не доверяете? Опыт показал, насколько все это беспочвенно. Разумеется, у меня иное мнение относительно предельных психоаналитических истин — хотя даже и это не вполне определенно, поскольку всего с помощью переписки не обсудишь, но, я полагаю, вы не обидитесь на этот счет. Я готов в любое время прислушаться к мнению того, кто знает лучше... Пусть же Заратустра скажет за меня: "Плохо отплачивает учителю тот, кто остается только учеником"».

Лето 1912 года Юнг проработал над лекциями, которые собирался прочесть в университете Фордхэма в Нью-Йорке. Накануне отъезда (2 августа 1912 г.) он пишет Фрейду, что «эти лекции продвинут вперед исходные предположения относительно ряда теоретических формулировок». За две недели в сентябре Юнг прочел девять лекций (на английском), провел ряд семинаров для врачей и удостоился обширной статьи о себе в газете «Нью-Йорк таймс». Благожелательный прием американских коллег способствовал самоутверждению Юнга в своих взглядах и сыграл роль своего рода катализатора в наметившихся расхождениях с Фрейдом. Последний вообще не одобрял эту поездку, поскольку, среди прочего, из-за нее откладывалась дата проведения Международного психоаналитического конгресса.

Вторая часть «Метаморфоз...» (отдельной работой) вышла из печати сразу же после отъезда Юнга в Америку, а целиком вся книга появилась в самом конце 1912 года. Юнг послал Фрейду экземпляр с надписью: «Возложено к ногам Учителя и Наставника его непослушным, но благодарным учеником». В середине 1913 года Юнг послал Фрейду еще и копию лекций, прочитанных в Америке и изданных в том же издательстве Дейтике. Впоследствии Фрейд взял обе книги с собой в эмиграцию в Лондон. И сейчас их можно увидеть в его музее в Хэмпстеде.

Конец 1912 года подвел некоторую черту в назревавшем кризисе отношений: латентное вербализовалось, наступил короткий этап словесных перепалок. «Сын» открыто выступил против «отца». Еще из переписки.

Юнг Фрейду (18 декабря 1912 г.): «...Когда вы однажды сами полностью освободитесь от комплексов и перестанете играть роль отца своих сыновей, которых вы постоянно тычете носом в их слабости, а вместо этого основательно займетесь самим собой, вот тогда я обращусь к себе и одним махом выкорчую свой порочный разлад с собой в отношениях с вами... Я буду открыто оставаться на вашей стороне, придерживаясь, однако, собственных взглядов, а втайне, в письмах, начну говорить вам то, что о вас думаю на самом деле. Такой образ действий я считаю самым корректным».

Фрейд Юнгу (3 января 1913 г.): «...ответить на ваше письмо невозможно. Оно создает ситуацию, трудноразрешимую даже в устном общении, а в переписке и вовсе неразрешимую. У нас, аналитиков, принято не стесняться своих неврозов. Кто ведет себя неестественно и беспрерывно кричит, что он нормален, тот вызывает подозрение, что он не отдает себе отчета в своей болезни. Я предлагаю вообще прекратить наши личные отношения».

Юнг Фрейду (6 января): «Я подчиняюсь вашему желанию разорвать личные отношения между нами, ибо никому не навязываю свою дружбу. Вы сам наилучший судья того, что этот момент означает для вас. "Остальное — молчание"».

Итак, личные отношения кончились, но оставались еще деловые, связанные с деятельностью психоаналитического сообщества.

Из дальнейшей переписки Фрейда видно, как резко менялось его отношение к Юнгу. Вот несколько фрагментов его писем.

Фрейд написал Абрахаму 27 марта, сообщая, среди прочего, что Юнг, находясь в Америке, больше действовал в пользу самого себя, нежели психоанализа. Далее читаем: «Я уже совершенно отдалился от него и дружеских мыслей в связи с ним более не имею. Его скверные теории не могут служить компенсацией его несносного характера».

Из письма Абрахаму от 1 июня 1913 года: «Юнг совсем обезумел, но у меня нет желания разрыва, так что я хотел бы дать ему возможность погубить себя самому».

О КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ РАСХОЖДЕНИЯХ. КРАТКОЕ РЕЗЮМЕ

Для оценки формальных концептуальных расхождений в теоретических воззрениях Фрейда и Юнга, как они сложились на момент разрыва личных отношений, сошлюсь на ряд положений в уже упоминавшейся выше юнговской работе «Опыт изложения психоаналитической теории».

Итак, Юнг, в отличие от Фрейда, настаивает на преимущественно энергетическом понимании либидо, а не на его сексуальном приоритете и отмечает: «В моем труде "Метаморфозы и символы либидо" я старался показать переступление границ libido

sexualis; вместе с тем я сделал попытку обосновать необходимость создать новое понятие либидо, которое считалось бы только с ее энергетическим смыслом».

Для обоснования своей позиции Юнг вводит свою классификацию человеческой жизни в отношении сексуальности и выделяет здесь три фазы:

«Первая фаза охватывает собой первые годы жизни; это время я обозначил как досексуальную ступень. Она отвечает гусеничной стадии бабочки и характеризуется почти исключительным функционированием роста и питания.

Вторая фаза охватывает собой дальнейшие годы детства до наступления половой зрелости и может быть обозначена как время до зрелости (Vorpubertatszeit). В эту эпоху происходит начальный рост сексуальности.

Третья фаза есть взрослый возраст, начиная от половой зрелости, который можно обозначить как период полной зрелости (Maturitat)».

Границу досексуальной стадии Юнг проводит между третьим и пятым годом жизни ребенка и считает, что применять сексуальную терминологию к досексуальной ступени не имеет смысла.

Здесь мы приближаемся ко второму пункту расхождений между Фрейдом и Юнгом, а именно — понимания ими практически универсальных проявлений детской сексуальности, названной Фрейдом «полиморфной перверсией» или «извращением» на основе сходства с перверсиями у взрослых. Юнг спрашивает: если либидо в сексуальном смысле имеет место только со времени половой зрелости, то каким же образом ребенок обладает «полиморфной извращенной сексуальностью»? Либо либидо в смысле Фрейда возникает только с половой зрелостью, и тогда невозможна поддержка детских перверсий; либо детские перверсии обнаруживаются и развиваются точно как же, как и перверсии взрослых. Но это противоречит обыденному здравому смыслу, поскольку очевидно, что половая потребность у ребенка отличается от таковой у взрослого человека. И далее Юнг излагает свое понимание либидо в учении о детской сексуальности.

Детское либидо проявляется в качестве энергии жизненного процесса вообще, прежде всего в области питательной функции.

В последующем развитии индивида «либидо открывает новые пути для своих потребностей». В конечном итоге значительная доля «либидо голода» превратится в сексуальное либидо. Но сам переход осуществляется не вдруг, а постепенно в течение всего детства. И на этом этапе перехода либидо может задерживаться или замедляться на любой из вышеуказанных фаз, в результате чего может наблюдаться та или иная фиксация, вызывающая всяческие нарушения в гармонии нормального развития. Но время неумолимо идет, и, хотя либидо задерживается и остается привязанным к детским манифестациям, физический рост ребенка не останавливается. Рано или поздно возникает контраст между инфантильными проявлениями эмоциональной жизни и потребностями более взрослого индивида, контраст, создающий основу для развития либо невроза, либо слабого характера или иных симптоматических нарушений, не столь серьезных, чтобы называться неврозом.

Одной из самых активных и важных форм, в которые канализируется либидо, является фантазия. Мир детства полон самых разнообразных образов, и фантазия позволяет ребенку творить для себя ту виртуальную реальность, в которой ему подчас отказывает внешний мир. Постепенно все же реальные требования жизни приводят человека к необходимости соизмерять свой фантазийный мир с миром реальным и приспособляться, по возможности, к той реальности, которая приличествует его возрасту и положению в обществе.

И тем не менее, многие люди, отдавая дань принципу реальности, все же не оставляют поисков удовлетворения в мире фантазии и уж тем охотнее ныряют в него, а порой и просто замыкаются в своем психическом мире в случае появления жизненных трудностей и всякого рода препятствий на пути своего реального самоосуществления. Это состояние Юнг назвал интроверсией, и оно во многом связано с индивидуальным прошлым и принадлежащими ему реминисценциями. Сюда относятся и ситуации и переживания, которые, по идее, уже давно должны были завершиться и прекратить всякие о себе воспоминания. Но они продолжают жить внутри и напоминать о себе, обнаруживаясь, по большей части, в эмоциональных установках и предпочтениях, претензи-

ях, капризах, заблуждениях и преувеличениях, которые выражаются в самых разнообразных формах. Как правило, это проявляется в неадекватном отношении к реальной ситуации, что вполне можно ожидать от ребенка, но не от взрослого. Главным источником из прошлого подобных влияний, порождающих неадекватное поведение, являются родители. Ведь именно они представляют первые объекты, в соотношении с которыми развивается младенец, которые первыми доставляют удовольствие и приносят удовлетворение своему ребенку, — в результате чего они становятся моделью или образцом для всех последующих усилий растущего индивида. Фрейд многое сделал в этой области, ему же принадлежит понятие ядерного или корневого комплекса.

Но тут же пролегает и граница различий между Фрейдом и Юнгом в толковании наблюдаемых явлений.

Юнг определенно признает, что существует много невротиков, которые уже в детстве проявляли те же самые невротические тенденции, которые позже значительно усилились. Также, впрочем, как и то, что наибольшее влияние на судьбу этих детей оказали их родители. Например, недостаток симпатии или понимания, чрезмерная обеспокоенность или сверхзабота и др. Другими словами, те родительские комплексы, которые вызывали наиболее мощные ответные реакции у ребенка, как любовь, восхищение, страх, недоверие, ненависть, протест и пр. Разумеется, все эти проявления, равно как и их последующие фиксации и укоренения в психической структуре, как правило, не откладываются в последующем в сознании человека, так как индивид размышляет о себе вполне свободно, не ссылаясь без лишней надобности на влияния на себя из прошлого, ибо живет в повседневном реальном мире, и есть большая разница между текущей взрослой жизнью и детским отдаленным прошлым. Взрослый человек видит мир интеллектуальными глазами, но существует известный зазор между интеллектуальным восприятием той или иной ситуации и эмоциональным развитием. И именно в последнем скрыты разногласия с самим собой и дисгармония в отношениях с внешним окружением. Другой важный момент заключается в том, что, хотя многие идеи и чувства и связаны с родителями, но, по сути — и это выявляет анализ, — остаются глубоко субъективными про-

явлениями, ибо в действительности имеют мало общего с реальными ситуациями из прошлого. Поэтому Юнг почти ничего не говорит о реальных родителях, использует термин имаго, представляющий созданный воображением индивида искаженный и субъективный образ отца или матери, ибо чувства и фантазии того или иного человека часто имеют мало общего с его реальными родителями.

Здесь Юнг отказывается и от другой кардинальной доктрины психоаналитической теории, а именно — от комплекса Эдипа или Электры как стадии развития, через которую проходят все мальчики и девочки. Свою критику фрейдовской теории инцеста Юнг изложил в последней главе книги («Жертва»). Признавая, что мальчики испытывают мощную привязанность к своим матерям и что это может приводить их к конфликту — ревности — с отцами, Юнг в то же время отвергает тот факт, что эта привязанность или сам конфликт оказываются неизбежно сексуальными. Напротив, он рассматривал мать скорее как питающую защищающую фигуру, нежели как объект инцестного желания. Для Юнга сыновняя привязанность к своей матери носила скорее духовный, нежели сексуальный характер, и любое страстное стремление мальчика к возвращению в материнскую утробу было, в сущности, потребностью к «возрождению» в обновленном акте самореализации. Другими словами, Юнг рассматривал психологический инцест не как достижение физической цели, а как средство духовного развития, как этап на пути индивидуации.

Этот отказ Юнга признать буквальное, а не символическое содержание эдипова комплекса следует рассматривать в более широком контексте расхождений позиций Фрейда и Юнга, а именно по вопросу сущности и природы символа. Юнг отстаивал более широкое понимание и использование самого термина «символ». Для него последний был «наилучшим возможным обозначением, описанием или формулой относительно неизвестного факта, существование которого, однако, признается или требуется» («Психологические типы», § 791). Фрейд смотрел на это дело иначе, предпочитая называть им то, что, в конечном счете, имело материальное значение. Юнг считал, что Фрейд использовал термин «символ» семиотически, как знак («сема» по-гречески

означает «знак» чего-то вполне знакомого, хотя возможно и неосознаваемого). Для Юнга же символ служил указанием на нечто неспецифическое или неопределимое, материальное или нематериальное, на то, о чем мы не имеем никакого точного знания, хотя допускаем или предполагаем его существование. «Любое другое использование символа казалось Юнгу непростительной слепотой; отказом видеть нечто зримое в его проявлениях, хотя и ускользающих от точного определения»*. Возьмем, например, национальный гимн или флаг той или иной страны. Ясно, что он выражает нечто большее, что может быть выражено на простом языке в нескольких словах. Сюда вовлечены сложные полутона и тонкие градации смыслов, подчас вызывающие в человеке сильные эмоции, способные подвигнуть его к определенному действию. Достаточно вообразить спортсмена-чемпиона, стоящего на пьедестале почета и слушающего гимн своей страны, чтобы понять, что имел ввиду Юнг, когда комментировал взгляд Фрейда: «Содержания сознания, заставляющие подозревать присутствие бессознательного фона, Фрейд неоправданно называет "символами", тогда как в его учении они играют роль просто знаков или симптомов подспудных процессов, а никоим образом не роль подлинных символов; последние надо понимать как выражения для идеи, которую пока еще невозможно обрисовать иным или более совершенным образом»**.

Из своего исследования объективных свидетельств, касающихся умственных расстройств, и анализа непосредственно симптомов, о которых говорят сами пациенты, Юнг убедился, что не все необычные переживания могут быть объяснены на основе их собственной истории и вытеснения тех идей и мыслей, которые шли вразрез с их личностными идеалами. Ошибочные суждения, которые было невозможно скорректировать путем объяснения — разного рода чувственные обманы и мании, или галлюцинации, например, звучащие голоса, — выглядели порой как нечто, выходящее за рамки личного опыта. Сходным образом, материал некоторых сновидений представлялся совершенно чуждым пациен-

---

* *Bennet E. A.* What Jung really said. P. 40.

** *Юнг К. Г.* Сочинения. М., 1992. Т. 2. § 105.

ту, который, что называется, «и оком не видывал, и слухом не слыхивал», что бы это могло для него значить. И тем не менее, сколь бы странными и причудливыми не выглядели подобные безличные переживания, они тоже несут в себе определенное значение. В своей книге Юнг разделяет все идеи и переживания на две группы и выдвигает гипотезу об общем подразделении бессознательного на личное и коллективное (безличное), которое — на что указывает сам термин — выходит за пределы личного переживания.

ПОЯВЛЕНИЕ КНИГИ

Немецкое первоначальное издание книги под названием «Метаморфозы и символы либидо» появилось незадолго до разрыва отношений с Фрейдом — первая часть в 1911, вторая в 1912 году — в «Ежегоднике исследований в области психоанализа и психопатологии» (Ежегодный журнал психоаналитических и психопатологических исследований). В ней формулировалась стратегическая позиция Юнга, ставшая программной основой всей его будущей работы. В этой работе Юнг выразил одну из главных своих целей — освободить медицинскую психологию от «редуктивного каузализма» классического психоанализа и показать, что бессознательное выходит далеко за пределы самого индивида. Непосредственно с этим связана и идея, что психическое связано не только с психическим прошлым, но все происходящее в нем неизменно имеет дело с целевой ориентацией (телеологический принцип), которая обязательно должна приниматься в расчет в терапии.

Основная тема книги крайне проста: горькое и мучительное томление по матери, отчаянное устремление к ней, на фоне которого отделение от нее означает почти смерть, «закатный путь» в материнские глубины для тех, кто осмелился следовать своему томлению и устремлению, смерть и возрождение солнечного героя — обновление либидо — сотворение мира через это отделение и жертву матери.

Природа не имеет привычки раскрывать свои секреты согласно человеческим прихотям, в соответствии с нашими ожидания-

ми или требованиями (пусть даже и мичуринскими). Юнг избегает окончательных суждений и догматических определений, не пытаясь выстроить стройную систему с хорошо подогнанными друг к другу частями. Он часто оставался непонятым в своих суждениях вообще, и эта книга у многих его современников вызывала (и продолжает вызывать) и недоумение, и упреки в мистицизме. Сам же Юнг был способен к самокритике и, вырастая из своих же текстов, со свойственным ему упорством мог переделывать уже написанное, что, в частности, и произошло с «Метаморфозами и символами либидо», которые через сорок лет превратились в «Символы трансформации».

Впервые на русском языке книга «Метаморфозы и символы либидо» (точнее, она называлась «Либидо, ея метаморфозы и символы») появилась в Цюрихе в 1939 году стараниями русских эмигрантов и местного психологического (юнгианского) клуба. В определенном смысле ее издание подводило итог более широкому начинанию — проекту, инициированному еще в 1915 году на этапе идеологической консолидации юнгианской школы после разрыва отношений с фрейдистами. Здесь следует отметить, что интерес к юнговским работам в России проявился достаточно рано, хотя первоначально и был вызван более общим активным стремлением русских специалистов соучаствовать в жизни психоаналитического движения*.

---

* Идеи психоанализа проникли в Россию достаточно рано. Помимо переводов работ Фрейда (первая работа «О сновидениях» была напечатана в 1904 году), Юнга и других «первопроходцев» психоанализа на русский язык и визитов русских ученых и врачей в Вену и Цюрих, в 1909 году в Москве был учрежден журнал «Психотерапия», под редакцией проф. Н. Е.Осипова (лично знакомого с Юнгом), в котором появилось большое количество психоаналитических работ и обозрений. Были там и заметки доктора Михаила Асатиани о посещении им Юнга, опубликованные в первом журнале «Психотерапия» за 1910 год. В 1913 году на русском языке появилась отдельная работа Юнга «Психоз и его содержание». Более подробно об этом см.: *Зеленский В.* Карл Юнг. «Русский» круг общения // Новая Весна. Альманах постъюнгианской психологии и культуры. № 2–3,

Издательский проект 1915 года возник в рамках Психоаналитического Клуба в Цюрихе, членами которого были и русские эмигранты, застигнутые войной, а впоследствии революцией, посещавшие аналитические семинары и лекции Юнга и разделявшие его идеи. Изначально, проект предполагал выпуск полного собрания сочинений Юнга. Руководил всем начинанием бывший пациент, а впоследствии друг и советчик Юнга, Эмилий Карлович Метнер*. Еще живя в России, Метнер основал в Москве книгоиздательство «Мусагет» и выпускал известный философско-литературный журнал «Логос», авторами которого были знаменитые в ту пору отечественные и западные ученые и писатели: В. Вернадский, Б. Кроче, Г. Зиммель, С. Л. Франк, А. Белый и др. (по словам Метнера, возглавить редакционную часть «русского проекта» ему — и спонсорам — предложил сам Юнг). Но впоследствии, в силу изменившихся обстоятельств, как финансовых, — умерла госпожа Эдит Рокфеллер Мак-Кормик, финансировавшая это начинание, — так и организационных, проект реализовался выпуском четырех томов, три из которых вышли уже после смерти Эмилия Метнера.

«Юнгианское дело» довершил другой русский эмигрант, Борис Вышеславцев, душеприказчик Метнера и давний последователь юнговских идей, в частности, представлений Юнга о коллективном бессознательном, Боге и религии вообще**.

2001. С.75–95; а также: Аналитическая психология. Словарь. СПб. 1997. С. 14–15; *Эткинд А.* Эрос невозможного. СПб., 1996.

* Подробнее о Метнере см.: *Зеленский В.* Карл Юнг. «Русский» круг общения // Новая Весна. Альманах постъюнгианской психологии и культуры. № 2–3. 2001. С.75–95; *Юнг К. Г.* Психологические типы. СПб., 1995 С. 669–670, а также недавно вышедшую работу шведского исследователя М. Льюнгрена: *Ljunggren Magnus.* The Russian Mephisto; a Study in the Life and Work of Emilii Medtner. Stockholm. 1994 (рус. пер.: *Льюнгрен М.* Русский Мефистофель. СПб. 2001).

** Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954), известный философ. До революции читал лекции в Московском университете.

Предлагаемый на русском языке текст является наиболее полным заново переработанным самим автором изданием (1952 г.) и составляет пятый том его англоязычного собрания сочинений.

Юнг существенно изменил структуру текста, переписал треть всего объема, добавил более ста новых параграфов; многое предстало в свете иных ориентаций. Были введены новые более поздние понятия — коллективное бессознательное, анима, анимус, архетип и др. Из новой редакции был выпущен ряд фрагментов, в которых подчеркивалась его приверженность идеям Фрейда — особенно в первой части книги — или сохранялась надежда, что в последующем будет найден некий компромисс с «отцом психоанализа».

Выражаю большую благодарность сотрудникам библиотеки Института К. Г. Юнга в Нью-Йорке, в особенности Мишель Макки, за оказанную помощь в сборе материала, а также Александру Ивановичу Сидорову (Москва), многолетние беседы с которым вдохновили меня на осуществление данного мероприятия.

В. Зеленский

февраль 1998 г.
Санкт-Петербург

В 1922 году вместе с большой группой ученых по указанию Ленина как «чуждый элемент» был выслан из страны. Жил в Берлине, затем в Париже, где вместе с Бердяевым основал в 1925 году журнал «Путь». В середине 1920-х годов познакомился с работами Юнга, а затем и лично с ним. В наибольшей степени влияние Юнга на идеи Вышеславцева отразилось в его книге «Этика преображенного Эроса», вышедшей в Париже в 1931 году. В 1994 году эта книга была переиздана в России.

К. Г. Юнг

СИМВОЛЫ ТРАНСФОРМАЦИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ЧЕТВЕРТОМУ (ШВЕЙЦАРСКОМУ) ИЗДАНИЮ

Я уже давно осознавал то обстоятельство, что данная работа настоятельно нуждается в серьезной переработке, но мои профессиональные обязательства и научная работа совершенно не оставляли мне сколь-нибудь достаточно времени, чтобы осуществить эту малоприятную и трудную задачу. Возраст и болезнь наконец освободили меня от профессиональных повседневных забот и дали необходимое время, чтобы заново лицезреть грехи моей юности. Я никогда не испытывал радости по поводу этой книги, еще меньше был ею удовлетворен: она была написана второпях, в лихорадочной напряженной атмосфере моей медицинской практики, написана, не сообразуясь со временем и без всякого метода. Я лишь быстрехонько подстыковывал к общей «куче» каждый новый материал, как только его обнаруживал. Не было никакой возможности дать моим мыслям созреть. Вся работа навалилась на меня, как оползень, который невозможно остановить. Подобная безотлагательность, скрывавшаяся за этим, сделалась ясной для меня лишь гораздо позже: это был взрыв всех тех психических содержаний, которые не могли существовать в душной атмосфере фрейдовской психологии и ее узкого кругозора. У меня нет желания както очернить Фрейда или же умалить его выдающиеся заслуги в исследовании индивидуаль-

ного психического. Но концептуальные рамки, в которые он заключил психические явления, казались мне нестерпимо узкими. Я не имею в виду его теорию неврозов, которая может быть сколь угодно узкой, если только она существует в согласии с эмпирическими фактами, или его теорию сновидений, различные взгляды относительно которой придавали ей силу хорошей веры. Больше всего я думаю о редуктивном каузализме (причинности) его общего кругозора и почти полного несогласия с телеологической направленностью, которая столь характерна для всего психического. Свидетельством тому — написанная в более поздние годы книга Фрейда «Будущность одной иллюзии». Она является лучшим возможным отчетом о его ранних взглядах, которые менялись в пределах вышедших из моды рационализма и научного материализма конца XIX века.

Как и следовало ожидать, моя книга, рожденная в таких условиях, состояла из бо́льших или меньших фрагментов, которые мне удалось состыковать вместе весьма неудовлетворительным образом. Это была попытка, лишь отчасти успешная, создать более широкое поле для медицинской психологии и привнести целостность психических явлений в сферу ее компетенции. Одной из моих принципиальных целей было освободить медицинскую психологию от субъективных и персоналистических предубеждений, характеризовавших ее позицию в то время, и дать возможность понимать бессознательное как объективное и коллективное психическое. Персонализм во взглядах Фрейда и Адлера, шедший рука об руку с индивидуализмом XIX века, перестал удовлетворять меня потому, что за исключением случая инстинктивного динамизма (который в действительности занимает довольно мало места у Адлера), он не оставляет пространства для объективных безличных фактов. Соответственно Фрейд не смог увидеть объективного подтверждения моей попытки и подозревал лишь личные мотивы.

Таким образом, эта книга стала вехой, воздвигнутой немедленно на том месте, где два пути разошлись. Из-за своего несовершенства и незавершенности она выдвинула целую программу, которой я следовал несколько десятилетий своей жизни. Едва я закончил рукопись, как меня осенило: вот что значит

жить с мифом и что значит жить без него. Миф, говорят отцы церкви, является тем, «во что верится всегда, везде, всеми»; следовательно, человек, который думает, что он сможет прожить без мифа или вне мифа, является исключением. Тогда он напоминает существо, лишенное корней, не имеющее подлинной связи ни с прошлым, ни с жизнью предков, которая продолжается внутри нас, ни с современным человеческим обществом. Он не живет в доме, как другие люди, не ест и не пьет, как другие люди, а живет своей собственной жизнью, погруженный в субъективную манию своего собственного придумывания, которое, как он убежден, и является вновь открытой истиной. Подобная игрушка его ума никогда не задевает внимания его жизненно важных центров. Случайным образом она может лежать камнем на его желудке, по причине чего орган будет вынужден отвергать продукты разума как неудобоваримые. Психическое не является продуктом сегодняшнего дня; его происхождение тянется обратно в прошлое на миллионы лет. Индивидуальное сознание — всего лишь цветок и сезонный плод, произросший из вечно неувядаемого подземного корневища; так что оно (индивидуальное сознание) окажется в лучшем согласии с истиной, если примет в свой расчет существование этого корневища. Корневые вопросы — мать всех вещей.

Поэтому я заподозрил, что миф имел какое-то значение, которое я непременно упустил, поскольку жил вне его в тумане своих собственных спекуляций. И меня подмывало спросить самого себя со всей серьезностью: «Что же это за миф, которым ты живешь?» Я не находил ответа на этот вопрос, был вынужден допустить, что жил не с мифом и даже не в мифе, а скорее в неопределенном облаке теоретических возможностей, к которым я начал относиться со все возрастающим недоверием. Я не знал, что был живым мифом, но даже если бы я это и знал, то все равно бы не догадывался, что за миф управлял моей жизнью без моего ведома. Поэтому самым естественным образом я поставил себе задачей узнать «мой» миф и отнесся к этому как к задаче задач, поскольку — так говорил я себе, — как могу я, занимаясь лечением пациентов, допустить в лечеб-

ный процесс личный фактор, свое личностное уравнение — которое необходимо для знания других людей, — если я все еще пребываю в неведении относительно его? Я попросту должен был узнать, каким образом бессознательный или досознательный миф сформировал меня, из какого корневища я произрос. Стремление разрешить эту загадку заставило меня посвятить много лет исследованию субъективных содержаний, являющихся продуктами бессознательных процессов, и выработать методы, которые смогли бы позволить нам — или, в любом случае, помочь нам — «поставить на службу» проявления бессознательного. Здесь я мало-помалу обнаружил связующие нити, которые мне следовало знать раньше, еще до того, как я стал состыковывать фрагменты своей книги. Я не знаю, где я преуспел в решении этой задачи сейчас, по прошествии тридцати семи лет. Большая часть культурной обрезки проведена, многие промежутки и лакуны заполнены. Конечно, невозможно сохранить стиль 1912 года, хотя я и должен был объединить разные вещи, которые обнаружил лишь много лет спустя. Тем не менее я попытался, несмотря на ряд радикальных вмешательств, оставить как можно больше первоначального текста — насколько это было возможно — ради самой связности с предшествующими изданиями. И хотя изменения произведены весьма значительные, мне не кажется, что здесь мы имеем дело уже с другой книгой. Об этом не может быть даже и вопроса, потому что работа в целом — лишь расширенный комментарий к практическому анализу продромальных (предшествующих началу заболевания) стадий шизофрении. Симптомы этого случая образуют ариаднину нить, ведущую нас сквозь лабиринт символических параллелей, то есть через амплификации — чрезвычайно существенные, если мы хотим установить значение архетипического контекста. Как только эти параллели возникают, они занимают огромное пространство, вот почему изложение истории болезни оказывается такой трудной задачей. Но это всего лишь предположение: чем глубже вы идете, тем шире делается основание. Оно определенно не становится у́же и ни в коем случае не станет точкой — в психической травме например. Подобная теория предполагает знание травматиче-

ски аффектированного психического, которым человеческое бытие не располагает и которое может быть выработано только исследованием работы бессознательного. Для этого требуется огромное количество сравнительного материала, и здесь нельзя больше обойтись без помощи сравнительной анатомии. Знание субъективных содержаний сознания мало что дает, так как оно почти ничего не дает относительно реальной «подпольной» (subterranian) жизни психического. В психологии, как и в любой другой науке, среди прочих реквизитов для исследовательской работы необходимо отчетливое и широкое знание и других предметов. Поверхностное знакомство с теорией и патологией неврозов совершенно не отвечает сути дела, поскольку медицинское знание подобного рода является не более чем сведениями о болезнях, но не знанием души, которая страдает. Я хотел — насколько это было в моих силах — исправить хоть как-то это зло с помощью своей книги, как пытаюсь сделать это и сейчас.

Данная работа была написана в 1911 году, мне тогда шел тридцать шестой год. Время критическое, так как оно знаменует собой начало второй половины жизни, когда происходит метанойя, ментальное преобразование, которое случается не так уж редко. Я очень остро переживал утрату дружеских отношений с Фрейдом, потерю товарищества в нашей совместной работе. Практическая и моральная поддержка, которую в этот трудный период оказывала мне моя жена, постоянно питала меня чувством неизбывной благодарности.

К. Г. Юнг

сентябрь 1950 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ (НЕМЕЦКОМУ) ИЗДАНИЮ

Новое издание этой книги существенных изменений не претерпело за исключением нескольких текстуальных поправок.

Эта книга призвана выполнить неблагодарную задачу прояснения моим современникам, что проблемы человеческой психики не могут быть решены скудным инструментарием врачебного кабинета, они скорее решаются небезызвестным «пониманием мира и человеческой природы», привнесенным неспециалистами. Психология не может обходиться без вклада гуманитарных наук и, что особенно очевидно, без истории человеческого разума. Так как это прежде всего история, которая позволяет нам сегодня свести огромную массу эмпирического материала в более или менее строгую систему взаимосвязей и признать функциональную значимость коллективных содержаний бессознательного. Психическое не есть нечто неизменно данное, но продукт своего собственного непрерывного развития. Следовательно, изменение железистых секреций или ухудшение личных отношений — не единственные причины невротических конфликтов; в равной степени эти конфликты могут быть обусловлены историческими установками и ментальными факторами. Научное и медицинское знание ни в коем случае не достаточны для того, чтобы «ухватить», постигнуть природу души, равно как

недостаточно одного только психиатрического понимания патологических процессов, чтобы интегрировать их психическую всеобщность и целостность. Не является адекватным инструментом и простая рационализация. Снова и снова, вопреки рациональным ожиданиям, история учит нас, что иррациональные факторы играют значительную, порой решающую роль во всех процессах психической трансформации.

Кажется, что подобное прозрение все же медленно пробивает себе дорогу, отчасти с радикальной помощью современных событий.

К. Г. Юнг

ноябрь 1937 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ (НЕМЕЦКОМУ) ИЗДАНИЮ

Во втором издании текст книги, по техническим причинам, остается неизменным. Вторичное, через двенадцать лет, появление этой книги без всяких изменений не означает, что я не считаю желательными определенные исправления и улучшения. Но такие улучшения коснулись бы лишь деталей и не внесли бы ничего существенного. Те взгляды и мнения, которые я выразил в книге, я продолжаю разделять и поддерживать — по существу и в принципе — и сегодня. И я хотел бы просить читателя отнестись снисходительно к ряду незначительных неточностей и к неясным местам в изложении.

Эта книга уже вызвала хорошую порцию недопонимания. Высказывались даже мнения, что это и есть мой метод лечения. Не говоря уже о том, что подобный метод был бы невозможным в практическом исполнении, уточню, что эта книга посвящена разработке материала фантазий незнакомой мне молодой американки, известной мне под псевдонимом Франк Миллер. Этот материал первоначально был опубликован уважаемым и по-отечески ценимым мной другом, ныне покойным Теодором Флоурноем в женевских «Архивах психологии». Я испытывал огромное удовлетворение, услышав из его собственных уст, что мне удалось точно и верно уловить и передать ее ментальное состояние. Ценным подтверждением

этому явилось сообщение, полученное мной в 1918 году через американского коллегу, который лечил мисс Миллер по поводу шизофренического расстройства; лечение было прервано после ее переезда в Европу. Он написал, что мое изложение этого случая было настолько исчерпывающим, что даже личное знакомство с пациенткой не «прибавило ни на йоту» знания относительнс ее умственного состояния. Это подтверждение привело меня к заключению, что моя реконструкция полусознательных и бессознательных процессов фантазии — действительно удачный ход во всех существенных отношениях.

Существует, однако, одно очень распространенное заблуждение, на которое, я чувствую, я должен указать читателю. Обильное использование сравнительного мифологического и этимологического материала, по необходимости потребовавшегося в свете специфической природы фантазий мисс Миллер, может вызвать у некоторых читателей впечатление, что целью этой книги является стремление предложить на обсуждение мифологическую или этимологическую гипотезы. Это не входило в мои намерения, поскольку в таком случае я предпринял бы анализ отдельного конкретного мифа или целого корпуса мифов, например циклического мифа американских индейцев. И уж совершенно точно я не выбрал бы для этого «Песнь о Гайавате» Лонгфелло, равно как не выбрал бы и вагнеровского Зигфрида, если бы хотел проанализировать цикл «Младшая Эдда». Я использую материал, цитируемый в книге, потому что он принадлежит, прямо или косвенно, базовым предположениям о фантазиях мисс Миллер, о чем я более полно высказался в самом тексте книги. Если в этой работе многочисленные мифологемы показаны в свете, который делает их психологическое значение более ясным и понятным, то можно принять вышеупомянутое впечатление лишь как сопутствующий продукт без всяких претензий на то, чтобы выдвигать на обсуждение какую-либо общую теорию мифов. Реальная цель этой работы — установление границ при проработке всех скрытых смыслов и значений тех исторических и духовных факторов, которые сходятся вместе в непроизвольных продуктах индивидуальной фантазии. Помимо очевидных личных

источников, творческая фантазия приманивает также забытый и давно погребенный первобытный разум с его призрачными образами, обнаруживающимися в мифологемах всех эпох и всех людей. Целокупность этих образов конституирует коллективное бессознательное — некое наследство, которое в потенции присутствует в каждом индивиде. Это сам психический коррелят дифференциации человеческого мозга. Это — та причина, почему мифологические образы способны возникать спонтанно вновь и вновь и обретать согласие друг с другом не только во всех уголках нашей обширной планеты, но и во все времена. Поскольку они присутствуют всегда и везде, то вполне естественным было бы связать мифологемы, отстоящие достаточно далеко, как во времени, так и этнически, с системой фантазии индивида. Творческим субстратом везде выступают та же самая психика человека и тот же самый человеческий мозг, который с незначительными вариациями действует везде одинаково.

К. Г. Юнг

Кюснахт—Цюрих.
Ноябрь 1924 г.

АВТОРСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПЕРВОМУ АМЕРИКАНСКОМУ/АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

Моей задачей в настоящей работе было исследовать индивидуальную систему фантазии, и на пути решения проблемы такой важности обнаружилось, что мое старание ухватить ее в целостности с неизбежностью означает не более чем поверхностную ориентацию в направлении тех путей, открытие и исследование которых может, надеюсь, увенчать успехом работу будущих исследователей.

Я не симпатизирую отношению, которое способствует подавлению определенных возможных рабочих гипотез на основании их возможной ошибочности и, стало быть, отсутствия сколь-нибудь устойчивой ценности. Разумеется, я стремлюсь, насколько возможно, оградить себя от ошибки, и в самом деле представляющей особую опасность на этих головокружительных высотах, поскольку я вполне осознаю риск подобного рода исследований. Однако я не считаю научную работу чем-то вроде догматического спора или состязания, а рассматриваю ее скорее как работу, совершаемую для приумножения и углубления знания.

Данный труд адресован тем, кто разделяет сходные идеи относительно науки.

В заключение я хотел бы выразить благодарность тем, кто оказал помощь моим начинаниям, в особенности моей дорогой жене и моим друзьям, бескорыстное участие которых я глубоко ценю.

К. Г. Юнг

Цюрих. 1916 г.

Итак, благодаря теории факты получают ценность и смысл, поэтому теория часто весьма полезна, даже если она отчасти и ошибочна; ибо она бросает свет на явления, оставленные без внимания, заставляет рассматривать с разных точек зрения никем еще не изученные факты и дает импульс к более обширным и более продуктивным исследованиям...

Поэтому подвергаться риску совершения ошибок и выдерживать критику, дабы наука могла постоянно развиваться, есть нравственный долг человека науки. По этому поводу некий писатель... горячо напал на автора, говоря, что это научный идеал, весьма ограниченный и мелочный... Но люди, одаренные умом, достаточно строгим и холодным, чтобы не считать все написанное ими выражением вечной и безусловной истины, одобряют эту теорию, которая ставит научные причины много выше жалкого тщеславия и мелочного самолюбия ученого.

Гульельмо Ферреро.
Психологические законы символизма.
1895

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

I. ВВЕДЕНИЕ

1

Кто способен был читать «Толкование сновидений» Фрейда без научного негодования на новизну и кажущуюся неправомерной смелость его [аналитического] метода, а также и без нравственного возмущения на изумительную обнаженность толкования снов, кто, стало быть, спокойно и непредубежденно воспринял в себя эту особенную материю, тот едва ли мог избежать глубокого впечатления, которое производит то место*, где Фрейд напоминает, что определенный индивидуально-психологический конфликт, именно кровосмесительная фантазия, образует существенный корень грандиозного античного драматического материала — сказания об Эдипе. Впечатление, производимое этим простым указанием, может быть сравнено с тем совершенно особенным чувством, которое охватывает нас, когда мы среди шума и толчеи современной городской улицы наталкиваемся на остатки древности, например, на коринфскую капитель давно замурованной колонны или на фрагмент надписи. Только что мы отдавались шумливой эфемерной жизни современности, и вдруг перед нами появля-

* *Фрейд З.* Толкование сновидений. Киев, 1991.

ется нечто весьма далекое и чуждое, отклоняющее наш взор к вещам иного порядка: взгляд переводится с необозримого разнообразия современности на высшую связь исторических явлений. Внезапно нам приходит на ум мысль, что на этом месте, где мы сейчас носимся взад и вперед с нашими делами, 2000 лет тому назад, хотя и в несколько иной форме, царила сходная с нашей жизнь; такие же страсти двигали людьми, а сами люди так же были убеждены в единственности своего существования. Этому впечатлению, которое почти всегда оставляет после себя первое знакомство с античными памятниками, должен я уподобить впечатление, производимое ссылкой Фрейда на легенду об Эдипе. Еще совсем недавно мы были заняты смущающими впечатлениями, вызванными бесконечной изменчивостью индивидуальной психики, как сразу нашему зрению открылась простота и величие трагедии Эдипа, этого неугасимого светоча эллинского театра. Такое расширение взора имеет в себе нечто от откровения. Для нас весь античный мир психологически скользнул давно уже к теням прошедшего; на школьной скамье едва можно было сдержать скептическую усмешку, сосчитывая нескромным образом возраст матроны Пенелопы и приятное число лет Иокасты или сравнивая комически результат этого вычисления с трагедией любовных бурь, живописуемых в сказании и в драме. Не знали мы тогда (да и знает ли об этом кто-либо сейчас?), что мать может означать для сына всепожирающую страсть, которая, может быть, подтачивает всю его жизнь и трагически разрушает ее в такой мере, что грандиозность Эдиповой участи является перед нами ни на йоту не преувеличенной. Редкие и патологические случаи, как, например, отношения Нинон де Ланкло и ее сына*, как-то большей частью слишком далеки от нас, чтобы вызывать живое впечатление. Если же мы следуем путем, который предначертан Фрейдом, то мы достигаем живого познания на-

* Сын убивает себя, узнав, что горячо любимая им Нинон — его мать. — *Здесь и далее примечания К. Г. Юнга за исключением особо оговоренных случаев и современных редакционных библиографических ссылок, дополняющих авторские.*

личности таких возможностей, которые, будучи слишком слабыми, чтобы вынудить кровосмешение, в то же время достаточно сильны, чтобы вызвать нарушения душевной деятельности в значительных размерах. Допущение подобных возможностей в себе не обходится без первоначального возмущения нравственного чувства; это суть противления, слишком легко ослепляющие интеллект, делая через это невозможным самопознание. Удастся же нам снять с научного познания оценки, даваемые чувством, и вот пропасть, отделяющая наше время от античного, уже замощена, а мы сами видим с изумлением, что Эдип все еще для нас вполне живой образ. Значительность такого впечатления не должна быть недооцениваема: это воззрение учит нас тождественности элементарных человеческих конфликтов, которые находятся по ту сторону времени и места. Конечно, то, что охватывало трепетом древних греков, все еще истинно, но для каждого из нас оно становится истинным лишь постольку, поскольку мы покидаем тщеславную иллюзию наших последних дней, согласно которой мы иные, нежели эллины, а именно — нравственнее их. Нам ведь удалось лишь забыть про то, что с античным человеком нас связывает неразрывная общность. Но только так открывается до сих пор ненаходимый нами путь к разумению античного духа, именно путь внутреннего сочувствия, с одной стороны, и интеллектуального понимания — с другой. Проникая через заблокированные подземные проходы нашего собственного психического, овладеваем мы живым смыслом античной культуры, и этим именно способом мы только и обретаем ту прочную точку вне нашей собственной культуры, с которой лишь и становится возможным объективное понимание ее течений. В этом по меньшей мере заключается надежда, черпаемая нами из нового открытия бессмертности Эдиповой проблемы.

2

Ставшая благодаря работе Фрейда возможной постановка вопроса успела уже оказать плодотворное воздействие; ее побудительной силе обязаны мы некоторыми смелыми подходами

в области истории человеческого духа. Таковы работы Риклина*, Абрахама**, Ранка***, Мэдера****, Джонса*****, к которым недавно присоединился Зильберер со своим прекрасным исследованием «Фантазия и миф». Еще одной работой, о которой нельзя не упомянуть здесь, посвященной вопросам христианской религиозной психологии, обязаны мы Пфистеру******.

Лейтмотив этих работ есть вскрытие исторических проблем через применение прозрений, почерпнутых из деятельности бессознательного психического современного человека. Я должен направить читателя всецело к перечисленным трудам, чтобы он мог приобрести сведения об объеме и характере уже достигнутых знаний. В подробностях толкования во многих местах еще недостаточно уверенны, что, однако, никоим образом не вредит общему результату. Последний был бы достаточно значительным, даже если бы он вскрыл только отдаленную аналогию между психологическим строением памятников истории и психологической структурой современных индивидов. Эта аналогия особенно применима к символизму, как показали это на убедительных примерах Риклин, Ранк, Мэдер и Абрахам, а также к индивидуальным механизмам, управляющим бессознательной разработкой мотивов.

3

Психологические исследователи занимались до сих пор преимущественно анализом индивидуальных проблем. При настоящем положении дела представляется мне более или менее неотклонимым требованием для психологов — расширить анализ индивидуальных проблем через сравнительное изучение исторического материала, как это уже попытался сделать

---

* *Riklin F.* Wishfulfilment and Symbolism in Fairy Tales.

** *Abraham K.* Dreams and Myths. (Рус. перевод см.: *Абрахам К.* Сон и Миф. М., 1912.)

*** *Rank O.* The Myth of the Birth of the Hero. (Рус перевод см.: *Ранк О.* Миф о рождении героя. Киев; М., 1997.)

**** *Maeder A.* Die Symbolik in den Legenden.

***** *Jones E.* On the Nightmare.

****** *Pfister O.* Die Frommigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf.

Фрейд в своей работе о Леонардо да Винчи*. Ибо совершенно так же, как психологическое познание усиливает понимание историко-психологических образований, исторические материалы могут, со своей стороны, пролить новый свет на индивидуально-психологические проблемы. Эти соображения побудили меня перенести большее внимание на исторические явления, в надежде приобрести таким путем свежий взгляд (инсайт) на базовые основы индивидуальной психологии. В своих более поздних работах** я, главным образом, интересовался вопросом исторических и этнологических параллелей, и здесь следует отдать должное исследованиям Эриха Нойманна, внесшего огромный вклад в решение бесчисленных трудных проблем, которые внезапно обнаружились везде в этой, доселе малоизученной, территории. Прежде всего я упомяну его ключевую работу «Происхождение и развитие сознания»***, развившего идеи, которые изначально подвигли меня на написание этой книги, и поместившего их в более широкий контекст эволюции человеческого сознания вообще.

II. О ДВУХ ВИДАХ МЫШЛЕНИЯ

4

Известно, что одним из основных положений аналитической психологии является то, что сновидческие образы должны быть понимаемы символически, что их не следует брать буквально, как они представляются спящему, а до́лжно предполагать за ними скрытый смысл. Эта стародавняя мысль о символике сновидений вновь вызвала не только критику, но даже ожесточен-

* См. также: *Rank O.* Ein Traum, der sich selbst deutet.

** Имеются в виду работы, написанные Юнгом после 1912 года, даты первоначальной публикации данной книги. — *Примеч. ред.*

*** Сюда также могут быть включены и более поздние работы Нойманна, такие, например, как «Великая мать» и «Глубинная психология и Новая этика». — *Примеч. ред.*

ную оппозицю. То, что сны имеют смысл, и потому могут истолковываться, не представляется чем-то странным или экстраординарным. Об этом человечество знает на протяжении многих тысячелетий. Вспоминают, что еще на школьной скамье слышали о египетских и халдейских снотолкователях, слышали и об Иосифе, который толковал сны фараону; слышали о снах пророка Даниила, о сне царя Навуходоносора и о соннике Артемидора. Из бесчисленных письменных источников всех времен и народов знаем мы о значительных и пророческих снах, о снах, возвещающих несчастье и приносящих исцеление, которое Бог посылал спавшим в храме больным. Если какая-нибудь истина так стара и столь повсеместно исповедуема, то она должна быть каким-нибудь образом истинна, а именно здесь я имею в виду *истину психологическую*.

5

Для современного человека едва ли мыслимо допустить, что вне нас существующий Бог посылает сон или что сон пророчески предсказывает будущее. Если же мы переведем это на язык психологии, то это античное воззрение станет более понятным. Сон, можно сказать, возникает из неизвестной части психического и готовит сновидца к событиям следующего дня.

6

По старинному поверию, божество или демон говорит на символическом языке спящему, а толкователь снов имеет своей задачей разгадать эту загадочную речь. На современном языке это означает, что сон представляет собой ряд образов явно противоречивых и бессмысленных, но проистекающих, однако, из такого психологического материала, из которого раскрывается ясный их смысл в случае, когда толкование осуществлено правильно.

7

Если бы мне пришлось предположить полное незнакомство моих читателей с анализом снов, то я вынужден был бы доказать это положение многочисленными примерами. Ныне же все эти вещи

слишком известны, так что необходимо быть крайне сдержанным в отношении обыденной казуистики снов, чтобы не стать скучным. Особенное неудобство заключается в том, что нельзя рассказать ни одного сна без того, чтобы потом не присоединить к нему половины жизнеописания, которая дает индивидуальные основоположения этому сну. Разумеется, существуют некоторые типичные сны и сновидческие мотивы, значение которых представляется весьма простым, если они рассматриваются с точки зрения сексуального символизма. Здесь нет нужды продвигаться к выводам, поскольку само содержание столь выразительно, что оно оказывается сексуальным изначально. Обыденная речь, как мы знаем, полна эротических метафор, применимых к вещам, ничего общего с сексом не имеющим; со своей стороны, сексуальный символизм ни в коем случае не подразумевает, что интерес, приводящий к его использованию, по природе своей эротичен. Секс как один из важнейших инстинктов является первопричиной многочисленных аффектов, которые оказывают устойчивое влияние на нашу речь. Но аффекты не могут отождествляться с сексуальностью, так как они могут легко проистекать из конфликтных ситуаций — например, многие эмоции возникают из инстинкта самосохранения.

8

Действительно, многие образы снов имеют сексуальный аспект или выражают эротические конфликты. Это в особенности понятно в мотиве *насилия* или *сексуального нападения* (assault). Грабители, воры, убийцы и сексуальные маньяки выступают более выпукло в эротических сновидениях женщин. Это тема с бесчисленными вариациями. Инструментом убийства может быть копье, меч, кинжал, револьвер, ружье, пушка, пожарный брандспойт, лейка, а само нападение может принять форму взлома, преследования, грабежа, или это может быть кто-то спрятавшийся в шкафу или под кроватью. Кроме того, опасность может исходить от диких животных — например от лошади, которая сбрасывает сновидицу на землю и лягает ее в живот задней ногой. От львов, тигров, слонов с угрожающими хоботами и, наконец, от змей в бесконечных вариациях.

То змея заползает в рот, то она жалит грудь, как легендарная змея Клеопатры, то она выступает в роли змея грехопадения в райском саду или в вариациях Франца Штука, змеиные образы которого носят многозначительные наименования: Порок, Грех и Сладострастие (рис. 1). В страстной атмосфере этих картин неподражаемо выражена смесь беспокойства, тревоги и сладострастия, конечно, гораздо грубее, нежели в следующем прелестном стихотворении Мерике:

ПЕРВАЯ ЛЮБОВНАЯ ПЕСНЬ ДЕВУШКИ

Что там в сетях? Посмотри!
Но мне страшно!
Схвачу ли вкусного угря
Или я схвачу змею?

Любовь — слепая рыбачка;
Толкуйте с ребенком о том,
За что он хватается!

Вот уже мечется в моих руках!
О горе, о сладость!
Прильнув и извиваясь,
Проскальзывает к груди,

Она прокусывает, о чудо!
И проползает мне дерзко через кожу
И проталкивает сердце вниз.
О любовь, мне страшно!

Что делать, что начать?
Ужасное существо!
Оно шуршит там внутри
И свертывается кольцом!

Во мне, должно быть, яд.
Она ползает там вокруг;



Рис.1. «Грех».
Художник Франц Штук. Мюнхен. Германия.

Какое блаженство, когда она роется там!
Она меня погубит!*

* *Mörike E.* Werke. I. S. 33.

9

Все эти вещи просты и не нуждаются ни в каком объяснении, чтобы быть понятыми. Несколько сложнее, но все еще не вызывает недоразумений следующий сон одной дамы. Она видит «триумфальную арку Константинополя. Перед нею стоит пушка, а направо от нее птица, налево мужчина. Из жерла блеснул выстрел, ядро попадает в даму, проходит в карман и в кошелек. Там ядро лежит спокойно, а дама держит кошелек, как если бы в нем заключалось нечто драгоценное. Потом сновидение исчезает, и она видит перед собой только еще жерло пушки, и над ним возвышается изречение Константина: “Сим знамением победишь — in hoc signo vinces”». Сексуальный символизм этого сна достаточно очевиден, чтобы оправдать (подтвердить) возмущенное удивление всех невинномыслящих людей. Если же случается так, что подобный вид понимания совершенно нов для сновидицы, заполняя, таким образом, лакуну в ее сознательной ориентации, то мы можем сказать, что сам сон фактически оказался истолкованным. Но если сновидице подобная интерпретация уже была знакома, то это не что иное, как повторение, о цели которого мы ничего определенного сказать не можем. Сновидения и сновидческие мотивы такого характера могут повторяться в нескончаемых сериях без всякой возможности для нас обнаружить — во всяком случае, с сексуальной стороны — в них что-нибудь, за исключением того, что нам уже известно и что уже до боли приелось. Подобный подход неизбежно приводит к «монотонности» интерпретации, на которую жаловался сам Фрейд. В этих случаях вполне можно подозревать, что сексуальный символизм является таким же хорошим «оборотом речи», как и любой другой, и используется в качестве языка сновидения. «Canis panem somniat, piscator pisces» («Собакам снится хлеб, рыбаку — рыба»). Даже язык сновидений в конечном счете вырождается в жаргон. Единственное исключение этому обнаруживается в случаях, где отдельный мотив или весь сон повторяется, поскольку он никогда не был понят соответствующим образом, и потому что сознательному разуму необходимо переориентировать себя путем признания той компенсации, которую дан-

ный мотив или сновидение выражает. В вышеприведенном сне определенно имеет место случай либо обычной бессознательности, либо вытеснения. Поэтому можно толковать его сексуальным образом и на этом остановиться — без всяких других символических ухищрений. Сами слова, на которых заканчивается сон, — «In hoc signo vinces» — указывают на более глубокое значение, но этот уровень может быть достигнут только тогда, когда сновидица в достаточной степени осознает возможное существование какого-то эротического конфликта.

10

Этих немногих указаний на символическую природу сна должно быть вполне достаточно. Нам следует принять символизм сна как нечто законченное и как свершившийся факт, если мы желаем отнестись к этой удивительной истине с должной степенью серьезности. И в самом деле, удивительно, что сознательная деятельность психического оказывается под влиянием некой продуктивной активности, которая, по всей видимости, подчиняется совершенно другим законам и следует целям, весьма отличающимся от целей сознательного разума.

11

Почему вообще сны символичны? Другими словами, каким образом возникает эта способность к символической репрезентации, относительно которой мы не обнаруживаем и следа в нашем сознательном мышлении? Давайте рассмотрим этот вопрос повнимательней. Если мы проанализируем вереницу мысли, то обнаружим, что мы начинаем с «первичной» идеи, или «лидирующей» идеи, а затем, не помышляя о ней всякий раз заново, а просто руководствуясь ощущением направления, мы переходим к серии отдельных идей, которые все связаны вместе. В этом нет ничего символического, и наше целостное сознательное мышление продвигается в этом направлении и строится по этому образцу*.

* См. работу Липмана «О бредовом состоянии» (*Liepmann H.* Über Ideenflucht), а также мою работу «Исследование словесной

Когда мы рассматриваем наше мышление вблизи и когда мы прослеживаем какое-нибудь интенсивное движение мысли, например разрешение какой-либо трудной проблемы, то мы внезапно замечаем, что *мыслим словами*, что, думая очень интенсивно, мы начинаем говорить сами с собой, и что мы для окончательного выяснения записываем иногда проблему или схематически зарисовываем ее. Кто живал долгое время в стране, где говорят на чужом языке, тот, наверное, замечал, что он по истечении некоторого времени принимался мыслить на языке этой страны. Особенно напряженный ход мыслей протекает более или менее в словесной форме, то есть так, как если бы хотелось его высказать, преподать или убедить кого-либо в его правильности. Такой ход мыслей явно обращен *во вне*, к внешнему миру. В этом смысле направленное или логическое мышление, протекающее в известном направлении, является действительным мышлением*, мышлением, приспособленным к реальности**, с помощью которого мы имитируем последовательность объективно реальных вещей, так что образы внутри

ассоциации» (CW 2. Здесь и далее сокращение CW означает отсылку к обозначенному цифрой тому англоязычного издания полного собрания сочинений К. Г. Юнга. — *Примеч. ред.*). О мышлении как подчинении господствующему представлению см. у Эббингауза: «При мышлении дело идет о предвосхищающей апперцепции, которая господствует частью над большим, частью над меньшим кругом отдельных воспроизведений и отличается от случайных репродуцирующих мотивов только последовательностью, с которой все стоящее поодаль от этого круга задерживается (проверяется) или вытесняется».

* См. работу Вольфа «Научные методы эмпирической психологии» (*Wolf Ch.* Psychologia empirica methodo Scientifica pertractata. 1732. S. 23). Здесь Христиан Вольф говорит просто и отчетливо: «Размышление есть деятельность души, которою она осознает себя самое и остальные вещи вне себя».

** Момент приспособления особенно подчеркивает Вильям Джемс в «Психологии» (часть II); именно там, где он дает определение логического мышления: «Мы хотим рассматривать эту способность справляться с новыми обстоятельствами как специфическое отличие (differentia specifica) логического мышления. Этим

нашего разума следуют один за другим в той же самой строгой причинной последовательности, как и события, имеющие место вне его*.

Мы называем такое мышление также «мышлением с направленным вниманием». Оно обладает той особенностью, что вызывает утомление, почему может быть приводимо к функционированию лишь по временам. Все наши, столь дорого обходящиеся нам, жизненные достижения есть приспособление к окружающей реальности; частью которого является направленное мышление. Выражаясь биологически, оно представляет собой не что иное, как процесс психической ассимиляции, сопровождающийся, подобно любому жизненному достижению, соответствующим истощением (изнеможением).

12

Материал, которым мы мыслим, *есть речь и словесные понятия*, предмет, всегда являвшийся внешней стороной, мостом и имевший единственным назначением своим — быть средством коммуникации. До тех пор, пока мы мыслим направленно, мы думаем для других и обращаемся с речью к другим**.

последнее окажется достаточно отграниченным от обыкновенного ассоциативного мышления».

* «Мысли — суть тени наших ощущений; они всегда более темны, пусты, упрощены по сравнению с ощущениями», — говорит Ницше. Р. Г. Лотце в работе о логике высказывается о том же предмете следующим образом: «Мышление, предоставленное логическим законам своего движения, встречается в конце своего правильного пройденного пути с соотношением и с состоянием самых вещей».

** См. замечания Болдуина, цитируемые ниже. Весьма оригинальный философ Иоганн Георг Хаманн (1730–1788) предполагал тождественность разума и языка. У Ницше разум представляет «лингвистическую метафизику». Дальше всего в этом направлении пошел Фриц Маутнер (*Mauthner F.* Sprache und Psychologie. 1911); для него вообще не существует никакой мысли без речи и только говорение есть мышление. Его идея «словесного фетишизма», доминирующая в науке, заслуживает внимания.

Изначально язык был системой эмоциональных звуков и звукоподражаний, выражающих страх, ужас, гнев, любовь и так далее или имитирующих стихийные шумы, журчание и плеск воды, громовые раскаты, завывание ветра, звериные звуки и, наконец, такие, которые являются сочетанием звука восприятия и звука аффективной реакции*. И в современных языках сохранилось еще множество ономатопоэтических следов. Отметим, например, в немецком языке звуки бегущей воды: *rauschen, rieseln, rûschen, rinnen, rennen, rush, river, ruscello, ruisseau, Rhein*. Отметим также *Wasser, wissen, wissern, pissen, piscis, Fisch*.

13

Таким образом, язык первоначально является, по существу, не чем иным, как системой знаков или символов, обозначающих действительные события или их отзвук в человеческой душе**.

Поэтому приходится решительно согласиться с Анатолем Франсом, когда он говорит:

> Что такое мыслить? И каким образом мы мыслим? Мыслим мы словами; одно это является чувственным и возвращает нас к природе. Подумайте, что метафизик, дабы составить систему мира, может пользоваться лишь усовершенствованным криком обезьян и собак. То, что он называет глубокомысленным умозрением и трансцендентальным методом, является лишь укладыванием, в произвольном порядке, звукоподражаний, издаваемых в первобытных лесах голодом, страхом, любовью, — звукоподражаний, которые стали мало-помалу считаться отвлеченными, — они же являются лишь ослабленными. Не опасайтесь того,

* Ср.: *Kleinpaul R.* Das Leben der Sprache und ihre Weltstellung. Bd. 3. Leipzig, 1893.

** Мой маленький сын дал мне выразительный пример субъективности таких символов, изначально всецело принадлежащих самому субъекту. Все, что он хотел взять себе или съесть, озвучивалось им как энергичное «sto lo» (швейцарско-немецкий эквивалент «оставьте это»).

что этот подбор угасших и ослабленных восклицаний, из которых составлена философская книга, мог бы научить нас стольким вещам о мире, что мы окажемся уже не в состоянии жить в нем*.

14

Таково наше направленное (логическое) мышление; пусть мы являемся самыми одинокими и от мира отрезанными мыслителями, это мышление есть все же не что иное, как известная ступень, идущая от протяжного клича товарища своим компаньонам о найденной воде, а другого — об убитом медведе; о близящейся буре или что волки неподалеку от места стоянки. Меткий парадокс Абеляра, который интуитивно выражает всю человеческую ограниченность сложнейших достижений нашего мышления, говорит: «Речь порождается интеллектом и, в свою очередь, порождает интеллект» («Sermo generatur ab intellectu et generat intellectum»). Даже самая отвлеченная система философии является по средствам и по цели своей не чем иным, как необычайно искусственным сочетанием первичных природных звуков**.

Отсюда страстное стремление таких мыслителей, как Шопенгауэр и Ницше, быть признанными и понятыми; отсюда и

---

* *Анатоль Франс*. Сад Эпикура. Перевод М. Белинского.

** Довольно трудно оценить, насколько велико вовлекающее влияние первичных значений слова на наше мышление. «Все, что когда-либо было в сознании, сохраняется в качестве действенного момента в бессознательном», — говорит Герман Пауль (*Paul H*. Prinzipien der Sprachgeschichte.1909. S. 25). Старинное значение слов сохраняет свое действие (и притом вначале незаметным образом) «из этого темного пространства бессознательного в душе» (там же). Очень настойчиво выражается вышеупомянутый И. Г. Хаманн: «Метафизика злоупотребляет всеми словесными знаками и оборотами речи опытного познания, чтобы создать всевозможные иероглифы и типы идеальных отношений» (*Hamann J. G*. Schriften. Bd. VII. S. 8). Недаром говорят, что Кант кое-чему научился у Хаманна.

отчаяние их и горечь одиночества. Можно было бы ожидать, что гениальный человек способен блаженно удовлетвориться величием своей собственной мысли и махнуть рукой на дешевый успех у презираемой им толпы; но и он подвластен стадному инстинкту, более могучему, чем он сам. Его поиски и находки, его призыв — все это имеет неустранимое отношение к «стаду», и поэтому должно быть услышано.

Если я только что сказал, что направленное мышление, в сущности, является мышлением словами, и привел остроумное свидетельство Анатоля Франса в качестве яркого доказательства, то отсюда, пожалуй, легко может возникнуть недоразумение, будто такое мышление в действительности и всегда есть только — «слово». Но это значило бы идти чересчур далеко. Язык следует понимать в более широком смысле, чем речь, которая ведь есть лишь то, проистекает из мысли, сформулированной и способной к сообщению в широчайшем смысле. В противном случае глухонемой должен был бы до крайности быть ограничен в своей мыслительной способности, что на самом деле не имеет места. И без знания речи у него есть свой «язык». Исторически этот идеальный язык, или, другими словами, направленное мышление, все-таки потомок первичных слов, как это доказывает, например, и Вундт:

> Дальнейшее важное следствие совместного действия звуковых и смысловых видоизменений заключается в том, что многочисленные слова мало-помалу совершенно теряют свое первоначальное конкретное чувственное значение и становятся знаками для всеобщих понятий и для выражения апперцептивных функций соотношения и сравнения и их продуктов. Таким путем развивается отвлеченное мышление; так как оно было бы невозможно без лежащего в основе его видоизменения смысла, то оно само представляет собой порождение этих психических и психофизических взаимодействий, в которых и заключается развитие языка*.

---

* *Wundt W*. Grundriss der Psychologie. S. 365.

15

Иодль* отклоняет тождество языка и мышления на том основании, что один и тот же психический факт выражается в различных языках различным образом. Он умозаключает отсюда к бытию «сверхъязычного» типа мышления. Конечно, такое мышление существует, будем ли мы его вместе с Эрдманом называть «гипологическим», или вместе с Иодлем «сверхъязычным», но только это мышление — не логическое мышление. Мои взгляды совпадают со взглядами Болдуина, который говорит:

> Переход от системы, образуемой предварительными ступенями суждения, к системе самого суждения — совершенно тот же, что и переход от знания, которое находит себе социальное подтверждение, к такому знанию, которое может остаться вне последнего. Понятия, которыми пользуются в суждении, суть те, что были уже выработаны в своих предпосылках и импликациях путем социальных подтверждений. Таким путем личное суждение, разработанное на методах социальной передачи и укрепленное благодаря взаимодействиям в социальном мире, проецирует свое содержание обратно в этот мир. Другими словами, основание каждого движения, приводящего к утверждению индивидуального суждения, уровень, исходя от которого происходит использование данных нового опыта, *уже и всегда социализировано*, и это именно движение мы и узнаем вновь, подводя, фактически, итог в чувстве «соответственности» или в законосообразной особенности содержания, дошедшего до своего выражения.
>
> Как мы увидим, развитие мышления совершается по существу путем проб и ошибок через экспериментальный метод, причем *содержания используются таким образом, как если бы они действительно имели ценность более высокую, нежели та, которая была за ними признаваема*. Отдельный человек вынужден привлечь свои ста-

* *Jodl F.* Lehrbuch der Psychologie. II. S. 260.

рые мысли, свое прочно установившееся знание, свои последовательно выведенные суждения к постройке новых изобретательных конструкций. Он проводит свои мысли, как мы бы сказали, «схематически» или, используя язык логики, проблематически, то есть обусловливающе, дизъюнктивно (разделительно). Он посылает в мир воззрение, которое является пока еще только его личным, но делает это так, как если бы оно было истиной. *Все открытия осуществляются именно таким образом*. Но они пользуются, однако (если посмотреть на этот процесс с лингвистической точки зрения), все еще обыденным языком; орудуют, следовательно, все еще «значениями», которыми успела овладеть социальная и преемственная речь.

Такое экспериментирование дает одновременный толчок к развитию как мышления, так и языка...

Язык растет поэтому точно так же, как растет и мышление, *никогда не теряя своего законосообразного (синномического) или двойного смыслопрождения*: его значение одновременно и личное, и социальное...

Язык есть регистратор традиции или преемственного знания, есть хроника расовых приобретений, сокровищница всех достижений, совершенных гением отдельных лиц... Создавшаяся таким путем система социальных «образцов» (copy-system) свидетельствует о ходе суждений данного народа или расы; и эта система становится впоследствии «подготовительной школой» (питомником) суждения новых поколений.

По большей части личностное развитие осуществляется через капризы личной реакции на фактические образные события, сводимые к звуковому суждению, возникающему путем использования речи. Когда ребенок говорит, он выкладывает перед миром свое предположение относительно общего смысла; и тут уж либо мир подтверждает это предположение, либо отвергает его. Но в любом случае ребенок проинструктирован. Следующим этапом становится попытка ребенка сделать свои смысловые приобретения конвертируемыми в общеупотребительную языковую ко-

пилку. И здесь не столь важна точность механизма обмена, в котором эта конвертация осуществляется, сколь важно само упражнение в суждении, благодаря непрестанному использованию этого приобретения. В каждом отдельном случае действенное суждение является и суждением общим... Здесь сам объект указывает, что это суждение достигается через развитие той или иной функции, *возникновение которой направлено ad hoc... — как сама функция речи.*

Мы имеем поэтому в языке ощутительное фактическое и историческое орудие для развития и сохранения психического значения. Язык являет собой материально доказательное свидетельство *согласованности социального и личного суждения.* В нем (synnomic) значение, признанное суждением за «подходящее», становится значением «социальным», которое обобщается и принимается всеми*.

16

Эти соображения Болдуина достаточно подчеркивают далеко идущую зависимость мышления от языка**; эта зависимость имеет огромное значение — как субъективное (интрапсихическое), так и объективное (социальное); приходится действительно спросить себя, не прав ли на самом деле скептический Фриц Маутнер*** в своем утверждении, что мышление есть речь и ничего больше. Болдуин выражается осторожнее и сдержаннее, но высказывается подчас с достаточной ясностью в пользу примата речи.

* *Baldwin J. M:* Thought and Things. II. P. 145 ff.

** В этой связи отмечу экспериментальные «исследования лингвистических компонентов ассоциаций», сделанные Эбершвайлером по моему предложению (см: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie. 1908). Эти исследования вскрыли тот замечательный факт, что при эксперименте над ассоциациями интрапсихическая ассоциация оказывается под влиянием фонетики.

*** *Mauthner F.* Sprache und Psychologie.

17

Направленное, или как мы, может быть, сказали бы, *словесное мышление*, представляет явственный инструмент культуры, и мы не ошибемся, если скажем, что великая воспитательная работа, которую проделали столетия над направленным мышлением, добилась через своеобразное развертывание мышления из субъективно-индивидуального в объективно-социальное той приспособленности человеческого разума, которой мы обязаны современному практицизму и технике, как чем-то, что, безусловно, впервые появляется во всемирной истории. Прежние века этого не знали. Уже часто любознательные умы задавались вопросами, отчего стоявшие, несомненно, на высоте античные знания по математике и механике в союзе с беспримерным искусством человеческой руки в античном мире не дошли до того, чтобы известные первоначальные технические приемы (например, принципы простых машин) развить за пределы игры и курьезов и довести до действительной техники в современном смысле. На это с необходимостью можно дать лишь один ответ: древним недоставало (за исключением немногих гениев) способности с таким напряженным вниманием следить за изменениями неодушевленной материи, чтобы обрести способность творчески и искусственно воспроизвести какой-нибудь естественный процесс, без чего нельзя войти во владение силой природы. Им недоставало «тренировки» в направленном мышлении*. Ибо тайна развития культуры заключается в *подвижности и переносимости психической энергии*. Направленное мышление, как мы сегодня это понимаем,

* Само собой разумеющимся был факт отсутствия внешней необходимости в техническом мышлении. Вопрос трудовых ресурсов решался поставкой бесчисленного количества дешевых рабов, так что проблема экономии труда оставалась малозначимой. К тому же нужно помнить, что интерес античного человека был направлен в совершенно противоположном направлении: он благоговел перед священным космосом, — качество, совершенно отсутствующее в наш технологический век.

является более или менее современным приобретением, отсутствовавшим в прежние времена.

18

Таким путем мы приходим к следующему вопросу о том, что, собственно, происходит, если мы не мыслим направленно? Тогда наше мышление утрачивает все направляющие идеи и само ощущение направления, исходящее от них*. Мы не приневоливаем более наших мыслей к определенной колее, а даем им витать, опускаться, возвышаться согласно их собственной тяжести. По мнению Кюльпе**, мышление есть своего рода «внутренняя волевая деятельность», отсутствие которой с неизбежностью приводит к «автоматической игре идей». Джемс рассматривает ненаправленное мышление, или мышление «просто ассоциативное», как обыденное. Он выражается по этому поводу следующим образом:

> Наше мышление состоит большей частью из ряда образов, из которых один вызывает другой; это происходит вследствие своего рода пассивного мечтания, способностью к которому, вероятно, обладает и высший ряд животных. Этот вид мышления приводит тем не менее к рацио-

---

* Таким, по крайней мере, представляется это мышление нашему сознательному разуму. Фрейд замечает по этому поводу (*Фрейд З.* Толкование сновидений. М., 1992. Т. II. С. 125): «Доказуема неправильность взгляда, по которому мы отдаемся бесцельному потоку идей, когда в процессе толкования сна мы покидаем наше размышление и позволяем всплыть непроизвольным идеям. Можно показать, что мы в состоянии отбросить лишь целевые идеи, которые нам известны; как только мы это проделали, неизвестные — или, как мы неточно выражаемся, “бессознательные” — целевые идеи немедленно приобретают власть и обусловливают ход непроизвольных идей. Мышление без целевых представлений вовсе не может возникнуть ни через какое наше произвольное влияние на нашу психическую жизнь».

** *Kulpe O.* Outlines. P. 448.

нальным заключениям, как практического, так и теоретического характера.

Как правило, в безответственном мышлении такого рода понятия, которые кооперируются вместе, являются эмпирической конкретикой, а не абстракциями*.

19

Эти утверждения Джемса мы можем дополнить еще следующим образом. Такое мышление не утомляет, а ведет от реальности к фантазиям о прошлом или будущем. Здесь мышление в вербальной форме прекращается, образ теснится к образу, чувство к чувству**, и все явственнее и смелее выступает тен-

---

* *James W.* Principles of Psyhology. II. P. 325.

** За этим утверждением стоят прежде всего наблюдения из области нормальной психологии. Неопределенное мышление стоит очень далеко от «рефлексии», раздумья, и притом в особенности, когда дело идет о поисках словесного выражения. Во время психологических экспериментов я часто убеждался на опыте, что субъекты — а я имею в виду только образованных и интеллигентных людей, — будучи предоставленными (как бы непреднамеренно с моей стороны и без предварительных моих указаний) своим мечтаниям, обнаруживали аффективные состояния, экспериментально регистрируемые, причем о мыслительных основах этих состояний подвергаемые опыту лица при всем своем желании были способны дать либо очень слабый отчет, либо никакого. Более показательны переживания патологического характера, и притом не столько из области истерии и всех тех неврозов, в которых особенно преобладает тенденция переноса, сколько опыты из области интровертных психозов или неврозов, к числу которых принадлежит наибольшая часть всех душевных болезней и, во всяком случае, вся группа их, названная Блейлером шизофренией. Как уже показывает сам термин «интроверсия» (который введен мной в 1910 году в работе «Конфликты детской души»), этот невроз ведет к изолированной внутренней жизни. Здесь же мы встречаемся с тем «сверхлингвистическим», или чисто «фантазийным мышлением»,

денция, которая претворяет совершающееся в нечто, что происходит согласно не с действительностью, а с желательностью. Материал этого мышления, оторванный от действительности, может, естественно, состоять только из прошлого с его тысячей тысяч картин воспоминаний. В обыденной речи такое мышление называется «мечтанием».

20

Кто наблюдает самого себя внимательно, тот найдет, что идиомы обыденной речи очень часто оказываются весьма к месту; почти ежедневно мы переживаем при засыпании вплетание наших фантазий в сновидения, так что между сонной мечтой в дневное и в ночное время разница не слишком велика. Мы имеем, стало быть, две формы мышления: направленное мышление и мечтание или фантазийное мышление. Первое работает в целях общения при помощи элементов речи и является трудным и изнурительным; последнее, напротив, работает без труда, спонтанно, воспоминаниями с содержаниями, имеющимися под рукой, управляемыми бессознательными мотивами. Первое творит новые приобретения, создает приспособления, подражает действительности и стремится на нее воздействовать. Последнее, напротив, отворачивается от действительности, высвобождает субъективные желания и оказывается совершенно непродуктивным, когда дело идет о приспособлении*.

которое протекает среди «невыразимых» образов и чувств. Некоторое впечатление от этого можно получить, когда пытаешься осмысливать жалкие и смутные словесные выражения этих людей. И самим больным, как я это неоднократно замечал, стоит бесконечных усилий обозначить человеческими словами свои фантазии. Одна высокоинтеллигентная пациентка, «переводившая» для меня отрывки подобной системы фантазий, говорила мне часто: «Я знаю совершенно точно, в чем заключается дело. Я вижу и чувствую все, но мне пока еще совершенно невозможно найти для этого слова».

* Также полагает и Джемс: умозаключение имеет продуктивное значение, тогда как «эмпирическое» (просто ассоциативное)

21

Как было замечено выше, история показывает, что направленное мышление не всегда развивалось так, как это происходит теперь. В наше время прекраснейшим выражением направленного мышления является наука и питаемая ею техника. И та и другая обязаны своим существованием энергичному воспитанию направленного мышления. В те времена, когда еще только немногие предшественники современной культуры, например поэт Петрарка*, начинали подходить к природе с полным пониманием, существовал эквивалент нашей науки, а именно

мышление является только репродуктивным. Это мнение, однако, не вполне удовлетворительно. Несомненно, что фантазийное мышление продуктивным по первому впечатлению не назовешь, то есть оно не носит приспособительного характера и поэтому для практических целей совершенно бесполезно. Но в долгосрочной перспективе игра фантазии раскрывает творческие силы и содержания, например, как это происходит со сновидениями. Подобные содержания, как правило, и не могут реализоваться иначе как через пассивное, ассоциативное и фантазийное мышление.

* Ср. интересное описание у Якоба Буркхардта того, как Петрарка поднимался на гору Венту (*Burkhardt J.* Die Kultur der Renaissance in Italien. 1869. S. 235 ff.): «Описания ландшафта ожидаешь совершенно напрасно, но не потому, что поэт остался нечувствительным, а, наоборот, потому что впечатление было чересчур сильно. Перед его душой встала вся его прошлая жизнь со всем ее безумием; он вспоминает, что сегодня истекло десять лет, как он, юный, покинул Болонью, и он обращает взор, полный тоски, по направлению к Италии; он открывает книжку, которая была тогда его спутницей, именно "Исповедь" Блаженного Августина, и взгляд его падает на следующее место десятого раздела: "И вот уходят люди и удивляются высоким горам, шири морских волн и мощно шумящим потокам. И океану, и бегу светил, и за всем тем покидают сами себя". Его брат, которому Петрарка прочитывает эти слова, никак не может понять, отчего он после этого закрывает книгу и молчит».

схоластика*, заимствовавшая предметы своего мышления из фантазий прошлого, но при этом заставившая дух пройти диалектическую школу направленного мышления. Единственным успехом, манившим к себе мыслителя, была риторическая победа на диспутах, а вовсе не видимое преобразование реальности. Предметы мышления были часто поразительно фантастичны. Так, например, обсуждались вопросы, сколько ангелов может уместиться на острие иглы, смог бы Христос совершить спасение мира, если бы он появился на свет в виде горошины, и так далее. Возможность таких проблем, к которым относится и вообще метафизическая проблема, именно — стремление познать непознаваемое, показывает, сколь особенного рода должен был быть тот средневековый разум, который породил вопросы, означающие для нас вершину нелепости. Ницше, однако, прочувствовал определенный фон этого явления, когда он говорил о «великолепной напряженности сознательного разума (mind), созданного Средневековьем».

22

Взятая исторически схоластика, в духе которой трудились люди огромных умственных дарований, такие как Фома Аквинский, Дунс Скотт, Абеляр, Уильям Оккам, является матерью современной научности, и будущее ясно покажет, как и где

---

* Сжатое, но меткое описание схоластического метода дает Вундт (*Wundt W.* Philosophische Studien. XIII. S. 345). Метод состоял «прежде всего в том, что главную задачу научного исследования усматривали в отыскании прочно построенного и к различнейшим проблемам одинаково примененного схематизма понятий, и затем в том, что придавали чрезмерное значение некоторым всеобщим понятиям, а следовательно, и словесным символам, обозначающим эти понятия; отсюда вместо исследования действительных фактов, из которых абстрагировались понятия, [ученые-схоласты] занимались анализом значения слов, который в крайних случаях переходил в совершенно бессодержательный интеллектуальный изыск на манер "расщепления волос"».

схоластика вливалась живыми подпочвенными потоками в современную науку. Всем своим существом схоластика представляет собой диалектическую гимнастику, которая способствовала символической речи, слову, достижению абсолютного значения, так что слово обрело наконец ту субстанциальность, которую античный мир на своем исходе оказался способным дать своему логосу лишь ненадолго и притом только при помощи мистической оценки. Великим достижением схоластики является то, что она заложила основы крепко сплоченной интеллектуальной функции, а последнее есть *conditio sine qua non* (непременное условие) современной науки и техники.

23

Идем мы в истории еще далее назад, и то, что ныне называют наукой, расплывается неопределенным туманом. Современный культурно-созидательный разум неустанно трудится над тем, чтобы изъять из опыта все субъективное и найти те формулы, которые привели бы природу и ее силы к наиболее удачному и подходящему выражению. Было бы смешным и совершенно неправомерным самопревознесением, если бы мы пожелали считать себя энергичнее и умнее древнего мира: вырос материал нашего знания, но не интеллектуальная способность, то есть в мудрости мы не преуспели. Поэтому перед новыми идеями мы оказываемся столь же ограниченными и бездарными, как и люди в самое темное время древности. Знанием стали мы богаты, а не мудростью. Центр тяжести нашего интереса решительно переместился в сторону материалистичной действительности, тогда как древность предпочитала мышление, которое приближалось более к фантастическому типу. Мы застаем античный дух за творчеством мифологии, а не науки, хотя классическая философия и первоначала естественной науки, несомненно, проторили путь к эпохе Просвещения.

24

К сожалению, мы получили в школе весьма хилые представления о богатстве и необычайной жизнеспособности грече-

ской мифологии. На первый взгляд, трудно допустить, что всю ту творческую энергию и интерес, которые современный человек вкладывает в науку и технику, античный человек посвящал своим мифам. Этой творческой потребностью и объясняется смущающая смена, калейдоскопические превращения и синкретические перегруппировки, беспрестанные обновления мифов в сфере греческой культуры. Здесь мы вращаемся в мире фантазий, которые, не заботясь о внешнем ходе вещей, текут из внутреннего источника и порождают вечно меняющуюся последовательность пластических или фантасматических (phantasmal) форм. Эта фантастическая деятельность раннего античного духа была в высшей степени художественной. Интерес был сосредоточен, по-видимому, не на том, чтобы объективно и точно схватить то, как обстоит дело в действительном мире, а на том, чтобы приспособить его эстетически к субъективным фантазиям и чаяниям. Лишь весьма немногим среди античных людей были присущи те беспристрастность, холодность и разочаровывающее открытие правды, которые принесли современному человечеству мысль Джордано Бруно о бесконечности миров и открытие Кеплера. Наивный античный мир видел в солнце великого небесного и земного Отца, а в луне — плодовитую добрую Мать. И каждая вещь имела своего демона, то есть была одушевлена подобно человеческому существу или его братьям, животным. Все постигалось и представлялось антропоморфически или териоморфически, в сходстве с человеком или зверем. Даже солнечный диск получил крылья или маленькие ножки, чтобы более наглядным выглядело его движение (рис. 13а). Так возникла картина вселенной, и она была очень далека от действительности, но в точности соответствовала субъективным фантазиям человека. Не требуется особых изысканий для доказательства того, что дети во многом думают точно таким же образом. Они тоже наделяют душой своих кукол и другие игрушки, и легко увидеть у детей в момент, когда у них разгорается воображение, как они населяют мир чудесами.

25

Мы также знаем, что тот же самый способ мышления представлен в сновидениях. Самые разнородные вещи оказываются вместе вне зависимости от реальных условий, и мир невозможного занимает место реальности. Фрейд обнаружил, что отличительным знаком мышления наяву является *прогрессия*, то есть поступательное движение мыслительного возбуждения от системы внутреннего или внешнего восприятия через эндопсихическую ассоциативную работу (бессознательную или сознательную) к моторному концу, то есть к иннервации. Во сне происходит обратное: *регрессия* мыслительного возбуждения от предсознательного или бессознательного к системе восприятия; благодаря этому сновидение приобретает обычный свой отпечаток чувственной наглядности, которая может дойти до отчетливости галлюцинаций. Мышление во сне течет, таким образом, назад, к сырым материалам воспоминаний. Как говорит Фрейд: «В регрессии сама ткань сновидческих мыслей преобразуется в свой полуфабрикат»*.

Реактивация первоначальных восприятий есть лишь одна сторона регрессии. Другая сторона есть регрессия к материалу детских воспоминаний; конечно, и эта регрессия может быть понята как сведéние к первоначальному восприятию, но самостоятельная важность ее требует, чтобы о ней упомянули особенно. Ее можно рассматривать как регрессию «историческую». Согласно этому взгляду, сновидение может, вместе с Фрейдом, описываться как видоизмененная память — модифицированная путем проекции ее в настоящее. Первичная (инфантильная) сцена памяти не способна настоять на своем возобновлении. Она должна удовольствоваться возвращением в форме сна**. Согласно Фрейду, существенной характеристикой снов является «разработка» воспоминаний, которые главным образом относятся к раннему детству, с тем чтобы принести их поближе к настоящему и придать им языковую форму.

---

* *З. Фрейд*. Толкование сновидений. Ч. 2.

** Там же.

Но инфантильная психическая жизнь не может отрицать свой архаический характер, и последнее качество есть специфическая особенность сновидений. Фрейд обращает на это внимание в своем «Толковании сновидений»:

> Сновидение, которое осуществляет свои желания кратчайшим путем регрессии, сохранило нам этим самым образец первичного, оставленного за нецелесообразностью, способа работы психического аппарата. В ночную жизнь, по-видимому, сгоняется то, что некогда царило наяву, когда душевная жизнь была еще юна, беспомощна и бездеятельна; так мы находим среди детских игрушек лук и стрелы — покинутое первобытное оружие взрослых*.

26

Все эти наблюдения** невольно приводят нас к параллелизму между мифологическим мышлением древнего человека и весь-

* *З. Фрейд.* Толкование сновидений. Ч. 2.

** Следующее за этим место в «Толковании сновидений» полно пророческого смысла и блестяще подтвердилось исследованием психозов: «Те способы работы психического аппарата, которые обычно вытеснены в бодрствующем состоянии, становятся действенными в психозах и обнаруживают свою неспособность к удовлетворению наших потребностей по отношению к внешнему миру». Важность этого положения подчеркивается совершенно независимыми от Фрейда воззрениями Пьера Жане; они заслуживают быть упомянутыми, так как несут с собой подтверждение с другой стороны, именно — с биологической. Жане различает в психической функции устойчиво организованную «подчиненную» часть и «верховную» часть, находящуюся в постоянном видоизменении: «Именно к этому-то "верховному" отделу функций, к их приспособлению к обстоятельствам действительности и относятся неврозы... Неврозы суть расстройства или остановка эволюции функций... Неврозы — болезни различных функций организма; они характеризуются искажением ведущих частей этих функций, препятствующих их эво-

ма сходным мышлением, обнаруженным у детей*, у первобытных племен и в сновидениях. Эти соображения нам не чужды, а очень хорошо известны из сравнительной анатомии и истории развития, которая нам показывает, как строение и функции человеческого тела возникают через ряд эмбриональных превращений, соответствующих подобным же видоизменениям в истории человеческого рода. Предположение, что в психологии онтогенезис соответствует филогенезису, таким образом, находит свое оправдание. И если это так, то последнее означает, что инфантильное мышление** и мышление во сне являются не чем иным, как повторением более ранних эволюционных стадий.

люции в своем приспособлении к текущему моменту, к существующему состоянию внешнего мира и самому индивиду, в то время как другие ("более древние") функциональные отделы тех же самых функций не повреждены... Вместо этих высших действий до известной степени развивается физическое и умственное расстройство, прежде всего эмоциональное. Это не что иное как тенденция заменить высшие операции некой преувеличенной низшей деятельностью, особенно же грубыми висцеральными расстройствами» (*Janet P.* Les Nevroses. P. 386 ff). «Более древние» — то же самое, что «подчиненные части» функций, и они заменяют бесплодные попытки адаптации. Сходные взгляды относительно природы невротических симптомов выражены Клапаредом (*Claparede E.* Quelques mots sur la definition da l'histerie. P. 169). Он рассматривает истерогенный механизм как «tendance a la reversion», своего рода атавистическую реакцию.

* Я обязан д-ру Абрахаму следующим интересным сообщением: у девочки 3,5 лет родился братец, что повело к обычной детской ревности; однажды она сказала матери: «Ты две мамы; ты моя мама, а твоя грудь мама братца». Она только что с большим интересом наблюдала за актом кормления. Для архаического мышления ребенка очень характерно, что он называет грудь матерью (mama). «Mamma» на латыни означает «грудь».

** См.: *Фрейд З.* Анализ фобии пятилетнего мальчика; *Юнг К. Г.* Конфликты детской души.

27

В этом отношении Ницше занимает позицию, заслуживающую внимания.

> Во сне и его грезах мы снова проходим урок прежнего человечества... Я полагаю: как еще теперь человек умозаключает во сне, так человечество умозаключало и *наяву* много тысячелетий подряд: первая причина, которая приходила в голову, чтобы объяснить что-либо нуждавшееся в объяснении, была достаточна и принималась за истину... Во сне это первобытное свойство человечества возрождается в нас, ибо это есть основа, на которой развился и еще развивается в каждом человеке высший разум: сон переносит нас назад, к отдаленным эпохам человеческой культуры, и дает нам средство лучше понять их. Сонное мышление удается нам теперь так легко, потому что в течение очень долгих периодов развития человечества мы были так хорошо приучены именно к этой фантастической и дешевой форме объяснения всего любой выдумкой. В этом смысле сон есть отдых для мозга, ибо днем последний должен удовлетворять более строгим требованиям, которые ставит мышлению более высокая культура...
>
> Из этих процессов мы можем усмотреть, *как поздно* развилось более острое логическое мышление, строгое отношение к причине и действию, если *еще теперь* наш разум и рассудок непроизвольно возвращаются в своих функциях к этим примитивным формам умозаключения, и мы приблизительно половину нашей жизни пребываем в этом состоянии*.

28

Мы видели выше, что Фрейд (независимо от Ницше) на основании анализа сновидений вновь пришел к подобному же взгляду. Шаг от этого утверждения к воззрению на мифы как на

* *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Перевод С. Л. Франка.

образования, которые подобны сновидениям, уже не очень велик. Фрейд сам формулировал это заключение. «Исследование этих этнопсихологических образований (мифов и т. п.) никоим образом не закончено, но что касается, например, мифов, то вполне вероятно, что они отвечают искаженным остаткам фантазий целых племен об их исконных желаниях, вековым мечтам юного человечества»*. Аналогичным образом Ранк** рассматривает миф как коллективный сон целого народа***.

29

Риклин обратил особенное внимание на механизм сновидения в сказке****. То же самое сделал Абрахам для мифа. Он говорит следующее: «Миф есть осколок вытесненной (преодоленной) инфантильной душевной жизни народа», — и далее: «миф есть сохранившаяся часть инфантильной душевной жизни народа, а сон — это миф индивида»*****. Само собой напрашивается заключение, что эпоха, создавшая мифы, мыслила в известном смысле по-детски, то есть фантастически. Стремление к мифотворчеству у ребенка, признание за фантазиями реального бытия, перекличка этих фантазий, отчасти, с историческими моментами, — все это нетрудно открыть у детей. Но необходимо все же поставить большой вопросительный знак после утверждения о том, что мифы проистекают из «инфантильной» психической жизни этнической группы, народа. Напротив, они являются наиболее зрелым продуктом юного человечества. Точно так же как первые рыбообразные предки человека со своими жабрами не были эмбрионами, но являлись

* *Freud S.* Creative writers and Day-Dreaming. P. 152.

** *Rank O.* Der Kunstler. S. 36.

*** Ср. также новейшее сочинение Ранка: *Rank O.* Der Mythus von der Geburt des Helden, 1909. (Рус. перевод: *Ранк О.* Миф о рождении героя. М., Киев, 1997).

**** *Riklin F.* Wishfulfilment and Symbolism in Fairy Tales.

***** *Abraham K.* Traum und Mythus, 1909. (Рус. перевод: *Абрахам К.* Сон и миф. М., 1912.)

хорошо развитыми существами, так и мифопорождающий и мифонаселяющий человек был «взрослой реальностью», а не четырехлетним ребенком. Миф, разумеется, не инфантильный фантазм, а один из наиболее важных реквизитов первобытной жизни.

30

На это возразят, что мифологические склонности детей были привиты им воспитанием. Но это возражение совершенно пустое. Разве люди когда-нибудь могли отрешиться от мифа? У каждого человека есть на то глаза и другие органы чувств, чтобы заметить, что мир мертв, холоден и бесконечен. И никогда еще человек не видел Бога и никогда не настаивал на его существовании в результате свидетельств собственных органов чувств. Напротив, необходимо было сильнейшее внутреннее принуждение (compulsion), которое может быть объяснено лишь иррациональной силой инстинкта, — известная навязчивость при создании тех религиозных верований, на абсурдность которых обратил внимание еще Тертуллиан.

Поэтому возможно скрыть от ребенка содержание прежних мифов, но нельзя отнять у него саму потребность в мифологии. Можно сказать, что если бы удалось отрезать одним махом всю мировую традицию, то вместе со следующим поколением началась бы сначала вся мифология и история религии. Лишь немногим индивидам в эпоху интеллектуального взлета удается сбросить мифологию, подавляющее же большинство так никогда и не освобождается от нее. Тут не помогает никакое просвещение, оно разрушает лишь преходящую форму проявления, но не сам творческий импульс.

31

Вернемся снова к нашим прежним размышлениям.

32

Мы говорили об онтогенетическом повторении филогенетической психологии у детей. Мы видели, что фантастическое мышление является особенностью детей и первобытных. Мы зна-

ем, однако, что то же самое фантастическое мышление пользуется широким «спросом» и у нас, современных взрослых людей, и возникает сразу же, как только ослабевает или прекращается направленное мышление. Достаточно ослабления интереса или легкой усталости, чтобы приостановить тонкую психологическую адаптацию к реальности, выражаемую через направленное мышление, и заменить его фантазиями. Мы отступаем от темы и слепо следуем движениям наших мыслей. Если напряжение внимания ослабляется еще более, то мы теряем понемногу ощущение настоящего, и фантазия решительно берет верх.

33

Здесь напрашивается важный вопрос: какими свойствами обладают фантазии и какова их природа? От поэтов мы знаем об этом много, от науки же мало. Первыми, кто пролил свет на эти вопросы, были психотерапевты. Они показали, что фантазии проходят типические циклы. Заика в своей фантазии воображает себя великим оратором, что Демосфену, благодаря его громадной энергии, и удалось осуществить. Бедный воображает себя миллионером, ребенок — взрослым; угнетенный ведет победоносную борьбу со своим угнетателем, ни к чему не пригодный мучает или услаждает себя честолюбивыми планами. Фантазируют именно о том, чего не хватает, то есть речь идет о компенсации через фантазию.

34

Но откуда же фантазии берут свой материал? Возьмем, например, типичную юношескую фантазию. Перед лицом безмерного и неопределенного будущего юноша переносит вину за него на свое прошлое и говорит себе: «Если бы я не был ребенком своих обыкновенных родителей, а какого-нибудь знатного и богатого графа, который только подкинул меня родителям, тогда в один прекрасный день появилась бы золотая карета, и граф взял бы свое дитя к себе в свой чудесный замок», — и так шло бы все дальше, точно как в одной сказке братьев Гримм, которую мать рассказывает детям. У нормального ребенка все

дело ограничивается мимолетной идеей, которая быстро рассеивается и забывается. Но некогда, а так именно и было в древней культуре, фантазия была, так сказать, официально признанным учреждением: Герои Ромул и Рем, Моисей, Семирамида и многие другие были подкинуты их действительными родителями или взяты у них*. Другие были прямо ниспосланы богами, и знатные роды ведут свое происхождение от героев и богов. Это показывает, что фантазия современного человека есть не что иное, как повторение старинного народного верования, имевшего первоначально широчайшее распространение. Честолюбивая фантазия выбирает, следовательно, между прочими форму, которая классична и обладала некогда действительным значением. То же самое следует сказать и о некоторых эротических фантазиях. Выше были упомянуты сны о половом насилии: разбойник врывается в дом и совершает злодеяние. Это тоже тема мифологическая, в доисторическое время бывшая несомненной реальностью**. Совершенно независимо от того обстоятельства, что похищение (rape) женщин являлось чем-то обычным в бесправные доисторические времена, оно стало предметом мифологии в эпохи культурные. Я напоминаю о похищении Прозерпины, Деяниры, Европы, сабинянок и так далее. Не следует забывать, что поныне в различных местностях существуют свадебные обычаи, напоминающие старинное похищение.

35

Можно привести бессчетное число примеров подобного рода. Все они подтверждают одну и ту же мысль, а именно то, что скрытая некогда фантазия однажды открылась дневному свету, что мы неожиданно обнаружили в сновидениях и фантазиях то, что когда-то было либо сознательным обычаем, или об-

* См.: *Rank O.* Mythos von der Geburt des Helden; *Jung C. G., Kerenyi C.* Essaiys on a Science of Mythology. (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Душа и миф. Киев, 1996.)

** О мифологическом насилии над невестой см. мою работу «Психологический аспект фигуры Коры».

щим верованием. То, что некогда было так сильно, чтобы сформировать духовную жизнь высокоразвитого народа, не может в течение немногих поколений совершенно исчезнуть из человеческой души. Мы никогда не должны забывать, что от времени золотого века греческой культуры нас отделяет восемьдесят поколений. А что означает восемьдесят поколений? Они сводятся к незаметному промежутку времени, если мы их сравним с тем временем, которое отделяет нас от неандертальца или гейдельбергского человека. Мне хочется напомнить замечательные слова великого историка Г. Ферреро:

> Весьма распространено мнение, что чем более отдалена от нас эпоха, в которую жил человек, тем более он разнится от нас в мыслях и чувствах своих; что психология человечества изменяется соответственно столетиям так же, как моды и литература. Поэтому когда мы находим в несколько отдаленном прошлом какое-либо учреждение, или закон, или обычай, или верование, разнящиеся от тех, которые мы видим вокруг себя, — мы начинаем подводить всякие сложные объяснения, большей частью сводящиеся к фразам, лишенным точного значения. Но человек не так-то быстро меняется; психология его, в сущности, остается неизменной; и если культура его в разные эпохи является весьма разнообразной, то от этого еще не меняется способ его мышления. Основные законы ума остаются неизменными, по крайней мере, в течение тех кратких исторических периодов, которые нам известны; и почти все, даже наиболее странные явления должны объясняться теми всеобщими законами ума, которые мы видим в самих себе*.

36

К этому воззрению психолог обязан безусловно присоединиться. Дионисийские фаллогогии, хтонические мистерии античных Афин исчезли из нашей цивилизации, и териоморфные представления богов выродились до простейших остатков на-

* *Ferrero G.* Les Lois psychologiques du symbolisme. P. VII.

подобие голубя, агнца и петуха, украшающего наши церковные башни. Все это, однако, не меняет того факта, что в детстве мы проходим через стадию, когда архаическое мышление и чувство снова возникают в нас, и мы в течение всей своей жизни наряду с приобретенным направленным и приспособительным мышлением даем волю и фантастическому мышлению, соответствующему античному состоянию разума. Подобно тому, как наше тело в целом ряде рудиментарных органов хранит пережитки древнейших функций и состояний, так же и наши умы, с очевидностью переросшие эти архаические влечения, все еще несут в себе следы эволюционных стадий пройденного развития и повторяют бесконечно древние мотивы в своих фантазиях и снах.

37

Вопрос о пригодности человеческого разума к символическому выражению приводит нас к различению двоякого рода мышления: во-первых, направленного и приспособленного и, во-вторых, субъективного, запускаемого внутренними мотивами. Последний род мышления, если предположить, что он не исправляется постоянно мышлением адаптивным (приспособленным), должен поневоле быть переполненным субъективной и искаженной картиной мира. Такое душевное состояние описывается прежде всего как инфантильное и автоэротическое, или, согласно Блейлеру, как «аутическое», из чего вполне понятна та точка зрения, что субъективная картина, рассматриваемая с позиции адаптации, оказывается подчиненной картине, выстраиваемой направленным мышлением. Идеальным примером аутизма может служить шизофрения, в то время как инфантильный аутоэротизм наиболее характерен для неврозов. Такой взгляд приводит к опасному сближению нормальных процессов типа ненаправленного фантазийного мышления и процессов психической патологии, и это должно быть в меньшей степени приписано цинизму врачей, нежели тому обстоятельству, что именно доктора оказались первыми, от кого требовалось оценить данный тип мышления. Ненаправленное мышление в своей главной сути мотивируется субъективно и

не столько сознательными мотивами, сколько — бессознательными. Такое мышление определенно конструирует картину мира, весьма отличную от той, которую строит сознательное направленное мышление. Но нет никаких реальных оснований для предположения, что это не что иное, как искажение объективной картины мира, поскольку ненаправленнное мышление всегда оставляет за собой вопрос: а не является ли главный бессознательный внутренний мотив, управляющий этими фантазийными процессами, сам по себе *объективным фактом*. Сам Фрейд указывал на ряд случаев, когда мощные бессознательные мотивы, основанные на влечениях, выступали как объективный факт. Хотя в равной степени он допускал и их архаическую природу.

38

Бессознательная основа сновидений и фантазий лишь только по видимости напоминает об их инфантильной природе. В действительности мы имеем дело с первобытными или архаическими мыслеформами, основанными на инстинктивных влечениях, которые, естественно, более явственно проступают в детстве, нежели в более поздние периоды жизни. Но сами по себе они не инфантильны и уж тем более не патологичны. Чтобы охарактеризовать их, нам не следует пользоваться выражениями, заимствоваными из лексикона патологии. То же касается и мифа, который сходным образом основан на бессознательных процесссах фантазии и является по своему значению субстанцией и формой, весьма далекой от того, чтобы считаться инфантильной или же служить выражением аутоэротической или аутической установок, несмотря на то, что картина мира, которую тот или иной миф воспроизводит, весьма далека от нашего рационального и объективного взгляда на вещи. Инстинктивная архаическая основа разума — столь же непреложный объективный факт, зависящий от индивидуального переживания (опыта) или личного выбора не в большей степени, нежели от унаследованной структуры и деятельности мозга или любого другого органа. Точно так же, как тело имеет

свою эволюционную историю и отчетливо показывает следы различных эволюционных стадий, аналогично поступает и психическое*.

39

В то время как направленое мышление — явление всецело сознательное**, подобного нельзя сказать о фантазийном мышлении. Вне сомнения, большая часть содержаний последнего относима к области сознательной, но, по меньшей мере, такая же часть протекает в неопределенной полутени, а многое — уже в бессознательном, и поэтому такие содержания могут быть постигаемы только косвенным опосредованным образом***.

Через фантастическое мышление идет соединение направленного мышления с древнейшими основами человеческого разума, находящимися уже давно под порогом сознания. Продуктами фантастического мышления, которыми непосредственно занято сознание, являются прежде всего сны наяву, то есть мечты или фантазии, которым уделили особенное внимание Фрейд, Флурнуа, Пик и другие; затем сновидения, открывающие сознанию свою, на первый взгляд загадочную внешнюю сторону и приобретающие смысл лишь через посредствующее раскрытие бессознательных содержаний. Наконец, в отщепленных комплексах существуют совершенно бессознательные системы фантазий, которые обнаруживают ясно вы-

* См. статью: *Юнг К. Г.* О природе психического. (*Jung C. G.* On the Natur of the Psyche. CW. Vol. 8. § 398 ff.)

** За исключением того факта, когда содержания, входящие в сознание, сами по себе представляют высокую степень сложности, на что указывал Вундт.

*** Шеллинг (*Schelling F. W. J.* Philosophie der Mythologie. Part II) рассматривает «предсознательное» как творческий источник; точно так же как и Фихте (*Fichte I. H.* Psychologie. Part I. S. 508 ff) видит в «предсознательной области» место возникновения существенных содержаний сновидения.

раженное тяготение к образованию отдельных, вполне обособленных личностей*.

40

Вышеприведенные соображения показывают, какое родство с мифом имеют именно эти, возникшие в бессознательном, продукты. Поэтому отсюда важно заключить, что состоявшаяся в позднейшей жизни интроверсия подхватывает регрессивно-инфантильные воспоминания индивидуального прошлого, что при этом выступают сначала только некоторые следы, но затем, при более сильно выраженной интроверсии и регрессии, архаические черты проступают более явственно.

41

Этот вопрос заслуживает дальнейшего рассмотрения. Возьмем в качестве конкретного примера историю набожного аббата Эжже, которую нам в своем романе «Сад Эпикура»** рассказывает Анатоль Франс. Этот священник был мечтателем, много рефлектировал и фантазировал, в особенности о судьбе Иуды, и, между прочим, задавался вопросом, правда ли, что, как гласит учение церкви, Иуда осужден на вечные муки ада, или Бог все-таки его помиловал? Аббат опирался при этом на то разумное соображение, что Бог в своей премудрости избрал Иуду орудием для того, чтобы привести Христово дело спасе-

---

* См.: *Flournoy Th.* From India to the Planet Mars. А также работы: *Юнг К. Г.* К психологии и патологии так называемых оккультных явлений (рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Конфликты детской души. М., 1995. С. 225–330); *Юнг К. Г.* Психология раннего слабоумия (dementia praecox) (рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих.1939. Т. 1. С. 119–267); *Юнг К. Г.* Обзор теории комплексов (рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Синхронистичность. «Рефл-бук». 1997. С. 121–136). Прекрасные примеры можно отыскать у Шребера (*Schreber D. P.* Memoirs of my Nervous Illness).

** *Франс А.* Сад Эпикура. Перевод М. Белинского.

ния к высочайшей его точке*. Это необходимое орудие, без помощи которого человечество не смогло бы стать причастным спасению, не должно было бы никоим образом быть проклято милосердным Богом на вечные времена. Чтобы покончить со своими сомнениями, аббат отправился однажды ночью в церковь и вымолил себе знамение, которое должно было свидетельствовать о помиловании Иуды. Тогда он почувствовал небесное прикосновение к своему плечу. На другой день аббат сообщил архиепископу о своем решении идти в мир, чтобы проповедовать Евангелие бесконечного милосердия Божия.

42

Здесь перед нами богато развитая система фантазии. Дело идет о хитроумном и неразрешимом вопросе: проклята или нет легендарная фигура Иуды. Эта легенда относится к тому мифическому материалу, который касается коварной измены герою; вспомним Зигфрида и Хагена, Бальдра и Локи; Зигфирид и Бальдр были убиты бесстыдными изменниками в среде близких. Этот миф трогателен и трагичен именно тем, что благородный падает не в честном бою, а от руки злого предателя; такой исход часто встречается и в истории; стоит только вспомнить Цезаря и Брута. Что миф о таком злодеянии бесконечно стар и что о последнем все вновь и вновь повествуют как о предмете назидательном, это является выражением того психологического обстоятельства, что зависть лишает человека сна и что все мы в тайнике нашего сердца храним желание смерти героя. Это правильно повторяющееся наблюдение находит свое приложение в мифической традиции; передаются из уст в уста не всякие сообщения о старинных деяниях, а только те, в которых высказываются всеобщие и неизменно обновляющиеся мысли человечества. Так, например, жизнь и деяния основа-

* Образу Иуды принадлежит высокое психологическое значение как такому священническому жертвоприносителю божественного агнца, который через это приносит одновременно и самого себя в жертву, кончая самоубийством. См. вторую часть романа.

телей древних религий представляют собой чистейшее сгущение типических мифов соответствующих эпох; за этими сгущениями совершенно исчезает индивидуальный образ*.

43

С какой же стати мучает себя наш набожный аббат старинной легендой об Иуде? Как повествует книга, аббат отправляется в мир, чтобы проповедовать Евангелие милосердия. Через некоторое время он выходит из католической церкви и становится сведенборгианцем. Теперь мы понимаем его фантазию об Иуде: он *сам* был Иудой, который выдал своего Господа; поэтому ему необходимо было предварительно убедиться в божественном милосердии и тогда уже спокойно остаться Иудой.

---

* Ср. *Drews A.* Die Christusmythe. Вдумчивые богословы, как, например, А. Кальтгоф (*Kalthoff A.* Entstehung des Christentums. 1904), во многом разделяют мнение Древса. Так, например, Кальтгоф говорит: «Источники, которые сообщают нам о происхождении христианства, таковы, что при современном состоянии исторического исследования ни одному историку не может прийти в голову на основании их сделать попытку составления биографии исторического Иисуса». «Видеть за этими евангельскими рассказами жизнь действительно существовавшего исторического человека ныне совершенно невозможно, если отказаться от воздействий рационалистического богословия». «Божественное в Христе надлежит постоянно и всюду мыслить во внутреннем единстве с человеческим; от церковного Богочеловека ведет прямая линия обратно через Послания и Евангелия Нового Завета к видениям пророка Даниила, в котором берет свое начало церковная чеканка образа Христа. Но в каждой отдельной точке этой линии Христос имеет в себе и сверхчеловеческие черты; нигде и никогда он не является тем, что хотелось сделать из него критическому богословию — только человеком, как его создала природа, или только исторической личностью». Ср. также: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus.

44

Случай аббата Эжже бросает свет на механизм фантазии вообще. Сознательная фантазия может заключать в себе и мифический, и какой-либо другой материал; ее не надо брать совершенно всерьез, ибо она не имеет непосредственного значения. Если ее во что бы то ни стало принять за нечто весьма важное и само по себе, то все дело становится непонятным и приходится отчаиваться в значении и цели психической функции. Мы видели, однако, на этом случае с аббатом, что его сомнения и надежды вращались не вокруг исторической личности Иуды, а вокруг его собственной личности, которая путем разрешения проблемы Иуды искала способ проложить себе путь к свободе.

45

Сознательные фантазии рассказывают нам, стало быть, путем изложения мифического или еще какого-либо материала о таких желаниях в душе, в которых более не хотят признаться или пока еще не признались. Легко понять, что такое душевное тяготение, которое не нашло себе признания и потому рассматривается как несуществующее, едва ли может содержать в себе что-нибудь, что хорошо подходило бы к нашему сознательному характеру. Дело идет о тяготениях, которые обозначаются как безнравственные или вообще невозможные и осознание которых наталкивается на сильнейшее противодействие. Что сказал бы наш аббат, если бы ему дружески заметили, что он готовит сам себя к роли Иуды? Так как аббат находил проклятие Иуды несовместимым с божественной добротой, то он размышлял об этом конфликте: здесь перед нами *сознательный* причинный ряд. Параллельно идет ряд *бессознательный*: так как аббат хотел стать сам Иудой, то он сначала уверился в милосердии Божием. Иуда стал для аббата символом его собственного бессознательного тяготения, и этот символ был ему необходим, чтобы он мог размышлять о своем бессознательном хотении; непосредственное осознание в себе желания Иудова было бы для него чрезмерно болезненным. Таким образом, по-видимому, должны существовать типические мифы,

которые являются подходящими орудиями для обработки наших расовых и национальных комплексов. Якоб Буркхард, по-видимому, чувствовал и предвосхищал эту мысль, когда он однажды сказал, что каждый эллин классического времени несет в себе немного от Эдипа, подобно тому, как каждый немец содержит в себе частичку Фауста*.

46

Проблемы, поставленные перед нами простым рассказом аббата, встретятся нам снова, когда мы приступим к исследованию фантазий, которые на этот раз обязаны своим существованием одной совершенно бессознательно произведенной работе. Материал, которым мы и воспользуемся в следующих главах, почерпнут из фантазий одной американки, мисс Фрэнк Миллер, приведенных ею, повторяем, совершенно бессознательно, в поэтическую форму. Эти фантазии, опубликование которых является большой заслугой мисс Миллер, напечатаны Теодором Флурнуа в пятом томе журнала «Archives de Psychologie» за 1906 год под заглавием: «Некоторые факты бессознательной творческой фантазии»**.

---

* Ср. письмо Буркхардта (1855) своему студенту Альберту Бреннеру: «У меня какого-то особого готового объяснения "Фауста" нет. Но в любом случае вы в достаточной степени снабжены комментариями всякого рода. Послушайте: верните все эти второсортные размышления обратно в библиотеку, откуда они, собственно, и появились! (Возможно, вы уже это сделали.) Все, что вам суждено обнаружить в "Фаусте", придет через интуицию. (*N. B.* Я говорю только о первой части.) "Фауст" — подлинный миф, то есть величайший изначальный образ, в котором каждый человек должен обнаружить свое собственное бытие и свою индивидуальную судьбу. Позвольте привести сравнение: что могли бы сказать греки, если бы комментатор поместил себя между ними и сагой об Эдипе? Связующая эдипова струна присутствует в каждом греке, но в каждом она вибрирует на свой собственный манер. То же самое истинно относительно Фауста и германской нации».

** См.: «Приложение» к данной работе.

III. ФАНТАЗИИ МИСС МИЛЛЕР: АНАМНЕЗ

47

Богатый психоаналитический опыт научил нас тому, что всякий раз, когда кто-либо рассказывает нам свои фантазии или сны, речь в них идет не только вообще о какой-либо настоятельной проблеме, которая именно в данный момент является наиболее тягостной*. Так как в фантазиях мисс Миллер мы

* Прекрасный пример встречается в сочинении: *Bernoulli C. A.* Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. 1908. Bd. I. S. 72. Бернулли характеризует манеру Ницше держать себя в базельском обществе. «Однажды Ницше сообщил своей соседке за обедом следующее: “Мне недавно снилось, что рука моя, лежавшая на столе, приобрела внезапно стеклянную, прозрачную кожу; отчетливо увидел я в ней ее скелет, ткани, игру мускулов. Вдруг я заметил, что на этой руке сидит толстая жаба, и одновременно я почувствовал непреодолимое побуждение проглотить это животное. Я поборол ужасное отвращение и проглотил его”. Молодая женщина рассмеялась. “И Вы можете над этим смеяться?” — спросил Ницше с ужасающей серьезностью и обратил свои глубокие глаза полувопросительно, полупечально на свою соседку. Тогда последняя почувствовала, хотя и не поняла этого вполне, что здесь он заговорил с ней как оракул языком притчи, и что Ницше дал ей заглянуть в темную пропасть своего внутреннего мира сквозь узкую щель». Далее Бернулли присоединяет следующее замечание: «Может быть, догадались, что безукоризненная корректность в одежде должна быть объяснена не столько безобидным самодовольством, сколько тем, что в этой черте выразилась боязнь запятнать себя, которая проистекала из тайной мучительной брезгливости».

Ницше, как известно, появился в Базеле очень молодым человеком. Он находился как раз в том возрасте, когда другие молодые люди думают о браке. Он сидел рядом с молодой женщиной и рассказывал ей, что с прозрачной рукой — органом его тела — случилось нечто страшное и отвратительное, и что ему

имеем дело со сложной системой, то мы должны пристально заниматься и частностями, которые я сообщу, следуя, по возможности, порядку изложения самого автора. В первой главе, «Явления преходящего внушения или мгновенного самовнушения», мисс Миллер приводит целый ряд примеров своей способности поддаваться внушению, которую она сама рассматривает как симптом своего нервного темперамента. У мисс Миллер необычайная способность к идентификации и эмпатии. Она, например, до такой степени отождествила себя в пьесе «Сирано де Бержерак» с Кристианом де Невиллье, который был ранен, что она чувствовала в своей собственной груди действительно проникающую боль как раз в том месте, где Кристиана смертельно ранила пуля.

48

Можно было бы с точки зрения психоанализа описывать театр весьма неэстетично — как учреждение для публичной отработки индивидуальных комплексов. Удовольствие, получаемое от комедии или от драматической завязки, приводящей к блаженному концу, сопряжено с безоглядным отождествлением собственных комплексов с происходящим на сцене; наслаждение трагедией заключается в жутко-благодетельном чувстве, что с другими случилось то, что могло бы угрожать самому зрителю. Соощущение нашего автора с умирающим Кристианом должно означать, что в ней назревает подобное же разрешение ее комплекса, который вторит, нашептывая ей мягкое: «сегодня ты, а завтра я» (hodie tibi cras mihi). И для того, чтобы знали, какой именно момент является наиболее внушительным, мисс Миллер присовокупляет, что она чувствует боль в груди, когда «Сара Бернар бросается к нему, чтобы остановить кровь его раны». Следовательно, критический момент есть тот,

---

пришлось вобрать это нечто в свое тело. Известно, что за болезнь привела Ницше к преждевременному концу. Именно это самое он имел в виду сообщить своей даме. Смех ее был, действительно, некстати.

где любовь между Кристианом и Роксаной находит свой внезапный конец. Обозревая всю пьесу Ростана в целом, мы попадаем на некоторые места, воздействию которых нелегко противостоять; их мы и намереваемся выделить здесь, так как они имеют значение для всего дальнейшего. Сирано де Бержерак с длинным уродливым носом; из-за него ему приходится иметь множество дуэлей; он любит Роксану, которая, ничего не подозревая, любит Кристиана за прекрасные стихи; но в действительности эти стихи выходят из-под пера Сирано, хотя с ними появляется Кристиан. Сирано — непонятый; о горячей любви и благородной душе его никто не подозревает; он — герой, приносящий себя в жертву другим; умирая, он читает еще раз последнее письмо Кристиана в стихах, сочиненных им самим:

Настал последний час. Зашла моя звезда...
Смерть ждет меня, — простите.
О боже! Умереть так далеко от вас!
Но что я? Вы со мной в ужасный этот час.
Ваш образ дорогой здесь надо мной витает, —
Я слышу голос ваш...
Неужли никогда уж мне не суждено
Увидеть всю тебя, твой стан воздушный, гибкий,
Глаза лукавые с мечтательной улыбкой?
О, боже мой! Кричать хочу я!..
И я кричу: прощай, — навеки покидая...
Тебя, о жизнь моя...
Вечно дорогая, любимая...
Ты для меня была всего дороже, —
Тебе, о милая, теперь я отдаю
Последний поцелуй, последнее дыханье
И мысль последнюю мою.
Прости, нет, не прости, о друг мой, — до свиданья
Там, в небесах, за гробом!..*

---

* *Ростан Э.* Сирано де Бержерак. Здесь и далее перевод Т. Л. Щепкиной-Куперник.

49

После чего Роксана признает в нем настоящего возлюбленного. Но уже поздно, приходит конец; в предсмертной горячке Сирано поднимается и обнажает шпагу:

> А, смерть курносая!.. Смеешься надо мною?..
> Ты смотришь на мой нос? Тебя я проучу!..
>
> (*Поднимает шпагу.*)
>
> Почтенье к моему мечу!
> — Что говорите вы? Считаете смешною,
> Ненужной выходку мою?
> И сам я признаю,
> Что в бой вступать со смертью бесполезно.
> Передо мной уже раскрылась бездна.
> Но на врага идти, когда в руках успех, —
> Достойно труса лишь. Но кто передо мною?
> Вас сотни? Тысячи? Стоите вы стеною?
> Ага! Я узнаю вас всех!
> Вы, старые враги! Ты, ложь!
>
> (*Поражает шпагой воздух.*)
>
> Вы, предрассудки!..
> Ты, подлость! Вот тебе!.. А, змеи клеветы?
> Вот вам! Чтоб я вам уступил? Оставьте шутки!
> А, глупость, страшный враг, вот, наконец, и ты!
> Я знаю, что меня сломает ваша сила,
> Я знаю, что меня ждет страшная могила,
> Вы одолеете меня, я сознаюсь...
> Но все-таки я бьюсь, я бьюсь, я бьюсь!..
>
> (*Со страшной силой поражает шпагою воздух, пока, наконец, задохнувшись, не останавливается.*)
>
> А! Вы все отняли! Вы все разбили грезы!
> Вы взяли лавры, взяли розы!
> Берите все! Все! Все! Но все-таки с собой
> Кой-что я уношу, как прежде, горделивым,

И незапятнанным, и чистым, и красивым, —
Кой-что оставлено и мне еще судьбой.
Сегодня вечером, да, да, в гостях у бога
Я у лазурного остановлюсь порога
И покажу ему сокровище свое...
Мой меч...
...и сердце верное твое!..

50

Сирано под уродливой оболочкой своего тела хранил прекрасную душу; он полон томления; он не понят; и его последний триумф состоит в том, что он покидает этот мир с незапятнанным щитом. Отождествление автора с умирающим Кристианом, который представляет собой бледную и малосимпатичную фигуру, должно выразить лишь то, что и ее, мисс Миллер, любви суждено резко оборваться, так же, как любви Кристиана. Трагическое интермеццо с Кристианом полно гораздо большего смысла; оно разыгрывается на фоне понятой любви Сирано к Роксане. Поэтому отождествление с Кристианом может иметь значение лишь прикровенного воспоминания. Что так, по всей вероятности, и обстоит дело, мы убедимся в дальнейшем течении нашего анализа.

51

За этим примером отождествления с Кристианом следует, как дальнейший пример, необычайно выпуклое воспоминание о море при взгляде на фотографию плывущего парохода: «Я почувствовала сотрясение машин, размах волн, раскачивание корабля».

Мы можем уже здесь высказать предположение, что с этими морскими путешествиями связаны у нее особенно яркие и глубокие воспоминания; через бессознательное созвучие они придают тому прикровенному воспоминанию особенно живое облегчение и утешение. Позже мы увидим, насколько эти предполагаемые здесь воспоминания увязаны с вышезатронутой проблемой.

52

Следующий пример очень примечателен. Однажды в ванне мисс Миллер обернула волосы полотенцем, чтобы не замочить их. В ту же минуту сильное впечатление охватило ее: «...мне казалось, что я стою на пьедестале, как настоящая египетская статуя со всеми подробностями: угловатые члены, выставленная вперед нога, в руках отличительная эмблема и т. д.» Мисс Миллер отождествляет себя с египетской статуей, очевидно на основании неосознанного сходства. Но вот смысл, который она сюда привносит: «Я как египетская статуя, такая же окоченелая, деревянная, возвышенная и бесстрастная», что относительно египетских статуй уже вошло в поговорку.

53

Следующий пример выдвигает на передний план то влияние, которое мисс Миллер возымела на одного художника.

> Мне удалось заставить его воспроизводить ландшафты таких местностей (например, окрестностей Женевского озера), где он никогда не бывал, и он утверждал, будто я «могу заставить его воспроизводить вещи, которых он никогда не видел, и сообщать ему ощущение неизвестной ему атмосферы», одним словом, будто я владею им так же, как он владеет карандашом, то есть как простым орудием.

54

Это наблюдение стоит в резком противоречии с фантазией о египетской статуе. Мисс Миллер чувствует потребность указать здесь на почти магическое воздействие, которое она имеет на другого человека, и это произошло не без внутреннего принуждения, которое обычно особенно испытывает тот, кому часто как раз и *не* удается устанавливать подлинно эмоциональные взаимоотношения. Мисс Миллер приходится утешать себя мыслью о своей почти магической силе внушения.

55

Этим исчерпывается ряд примеров, долженствующих обрисовать как самовнушение и суггестивное влияние мисс Миллер, так и способность ее к внушению. Собственно говоря, эти примеры не особенно метки, не интересны, но в психологическом смысле они значительно ценнее, так как позволяют нам увидеть некоторые из ее личных проблем. Большинство примеров касается тех случаев, когда мисс Миллер подвергалась силе внушения, то есть когда ее либидо непроизвольно было охватываемо неизвестными впечатлениями; это, однако, было бы невозможным, если бы свободно текущая энергия, имевшаяся в ее распоряжении, не страдала бы от недостатка связи с внешней реальностью.

IV. ГИМН ТВОРЕНИЮ

56

Вторая глава озаглавлена у мисс Миллер «Слава Господу. Поэма сновидения».

57

В 1898 году двадцатилетняя мисс Миллер отправилась путешествовать по Европе. Предоставим слово ей самой:

> Во время продолжительного и сурового переезда из Нью-Йорка в Стокгольм, а оттуда в Петербург и после в Одессу для меня было подлинным удовольствием (une veritable volupte*) покинуть мир городов, гремящих улиц, шума деловой жизни — короче, земную твердь — и ступить

* Выбор слов и употреблений всегда имеет значение. Словосочетание — «подлинным удовольствием», возможно не совсем точно отражает то, что мисс Миллер изначально написала по-английски, которое впоследствии Флурнуа перевел как «une veritable volupte».

в мир волн, неба и молчания... Я целыми днями оставалась на палубе, растянувшись в шезлонге, погруженная в мечты. Истории, легенды, мифы различных стран появлялись передо мной в неясных очертаниях, слитыми в своего рода светящееся облако; предметы теряли в нем свои действительные образы, в то время как мечты и мысли приобретали видимость реальной действительности. Первое время я избегала общества и держалась в стороне, я терялась в своих мечтаниях, где все, что я знала великого, прекрасного и доброго, вставало перео мной с новой силой и с новой жизненностью. Значительную часть моего времени я тратила на то, чтобы писать письма моим далеким друзьям, читать и набрасывать небольшие стихотворения о тех местах, которые мы посещали. Некоторые из этих стихотворений носили более серьезный характер.

58

Может показаться излишним входить во все эти подробности. Но если мы вспомним сделанное выше замечание о том, что когда люди дают свободно высказаться своему бессознательному, они неизменно сообщают важнейшие обстоятельства своей интимной жизни, то важной окажется и мельчайшая подробность. В этом отрывке мисс Миллер изображает «состояние интроверсии»: после того, как жизнь городов с ее многообразными впечатлениями привлекла к себе ее сильнейший интерес, в связи с той же рассмотренной внушаемостью (суггестивностью), которая способна насильственно вызвать впечатления, мисс Миллер облегченно вздохнула на море и совершенно отдалилась от всех этих внешних образов, и погрузилась в пучину своей души, нарочито отрезав себя от окружающего так, что внешние предметы потеряли для нее свою реальность, мечты же приобрели последнюю. Мы знаем из психопатологии, что бывают такие состояния умственного расстройства*, которые инициируются выходом пациента из

* Эта душевная болезнь носила до сих пор чрезвычайно неудачное название, данное ей Крепелином: dementia praecox. Очень

сферы внешней реальности со стремлением все глубже и глубже погружаться в свои фантазии до той стадии, когда реальность утрачивает свою регулирующую и определяющую силу, а на ее место заступает внутренний мир. Этот процесс достигает своего наивысшего пункта, который бывает индивидуально различным, именно тогда, когда до сознания больного вдруг, в той или иной степени, доходит его отрезанность от действительности; в результате появляется патологическое стремление вернуться обратно в свое окружение. Подобные попытки проистекают из компенсаторного желания реассоциации и составляют некое психологическое правило, свойственное не только патологическим случаям, но — правда, в меньшей степени — применимое и к нормальным людям.

59

Отсюда мы можем ожидать, что мисс Миллер после той энергичной и длительной интроверсии, которая временно повлияла даже на ее чувство действительности, снова подпадает под новые впечатления реального мира и что это суггестивное влияние будет не менее энергичным, нежели то, которое исходило от ее мечтаний. Следуем дальше за ее рассказом:

неудачно, что ее открыли психиаторы, и именно этому обстоятельству она обязана плохим прогнозом: dementia praecox означает почти то же, что терапевтическая безнадежность. Как обстояло бы дело с истерией, если бы ее захотели обсуждать лишь с точки зрения психиатрии! Психиатр видит в своей больнице, естественно, лишь самое худшее и вынужден поэтому быть пессимистом: терапевтически он беспомощен. До чего безнадежным оказался бы туберкулез, если бы клиническую картину его дал врач пристанища для неизлечимых! Подобно тому, как хронические истерии, которые в больницах проходят медленно, не могут быть охарактеризованы как настоящие истерии, так же нельзя считать за шизофрению частные случаи, являющиеся лишь предшествующими ступенями этой болезни. Единственное, что очень хорошо знает и чего боится современный психотерапевт, это «латентный психоз».

Но, когда путешествие приближалось к концу, морские офицеры старались перещеголять друг друга в любезностях, и я провела много веселых часов, забавляясь обучением их английскому языку. Возле берегов Сицилии в гавани Катании я сочинила песню моряков, которая, впрочем, очень похожа на одну хорошо известную морскую песнь о море, вине и любви: «Brine, wine and damsels fine». Итальянцы большей частью все поют хорошо, и один из офицеров, который во время ночного караула пел на палубе, произвел на меня большое впечатление и внушил мне мысль написать к его мелодии подходящий текст.

Вскоре после этого мне пришлось перевернуть смысл известной пословицы «Увидеть Неаполь и умереть» (Veder Napoli e poi morir): я вдруг заболела, хотя и неопасно; потом поправилась настолько, что могла сойти на берег, чтобы осмотреть достопримечательности города; этот день утомил меня очень, и так как мы намеревались на следующий день осматривать Пизу, то я вечером пораньше возвратилась на пароход и вскоре легла спать, не думая при этом ни о чем серьезном, а лишь о красоте офицеров и об уродливости итальянских нищих.

60

Несколько разочаровываешься, когда вместо ожидаемого впечатления от действитеьности наталкиваешься на небольшое интермеццо, на флирт. Впрочем, один из офицеров произвел большое впечатление. Замечание, сделанное в конце описания, вновь ослабляет серьезность этого впечатления. Что последнее все-таки очень сильно повлияло на настроение, подкрепляется тем обстоятельством, что в честь певца было сочинено стихотворение эротического характера. Обычно склоняются к тому, чтобы подобные впечатления брать слишком легко, и охотно поддаются показаниям, в которых все обрисовывается как нечто обыкновенное и малосерьезное. Я останавливаю внимание на этом обстоятельстве, так как важно знать, что эротическое впечатление, последовавшее за такой интроверсией, производит на душу гораздо более глубокое воздействие, не-

жели приписанное ему мисс Миллер. Внезапное и преходящее нездоровье нуждалось бы в психологическом освещении, от которого, однако, за недостатком данных приходится отказаться. Следующие явления, к описанию которых мы переходим, могут быть поняты лишь как результат до самого основания идущего потрясения:

> Из Неаполя до Ливорно пароход идет одну ночь, которую я более или менее хорошо спала, между тем сон мой редко бывает глубоким и без сновидений. Мне казалось, словно голос моей матери разбудил меня как раз к концу следующего сна. Какое-то смутное представление, связанное со словами: «Когда утренние звезды пели вместе» (When the morning stars sang together); эти слова послужили прелюдией к некоему неясному представлению о мироздании и о мощных хоралах, наполняющих своими звуками Вселенную. В страшные противоречия и в путаницу, свойственную вообще сновидениям, вмешивались на этот раз хоры одной оратории, исполненной в Нью-Йорке в музыкальном обществе, а также и воспоминания из «Потерянного рая» Мильтона. Потом из всей этой путаницы медленно выплыли определенные слова, которые стройно связались в три строфы, и притом они появились написанными моим почерком на странице моего старого альбома для стихов (с обыкновенной бумагой с синими линиями), постоянно находящегося при мне; словом, строфы эти появились совсем так, как будто бы они несколько минут спустя в действительности были занесены в мой альбом.

61

Мисс Миллер записала следующее стихотворение, которое она несколько месяцев спустя еще немного переработала, что, по ее мнению, сделало его более близким к оригиналу сновидения.

> Когда Предвечный создал звук, возникли мириады ушей, чтобы слышать, и через всю вселенную прогремело эхо глубоко и ясно: «Слава богу Звука!»

Когда Предвечный создал свет, возникли мириады глаз, чтобы видеть, и внимающие уши и зрящие глаза запели снова мощный хорал: «Слава богу Света!»

Когда Предвечный создал любовь, то в жизнь вступили мириады сердец, уши, исполненные звуков, и глаза — света, а сердца, исходящие любовью, воскликнули: «Слава богу Любви!»

62

Прежде чем разобраться в попытках мисс Миллер вскрыть путем ее собственных ассоциаций корни этого сублиминального творческого продукта, мы постараемся дать краткое аналитическое обозрение всего уже имеющегося у нас материала. Выше было уже подчеркнуто впечатление от парохода, так что теперь уже нетрудно выследить динамический процесс, который привел к данному поэтическому откровению. Также уже отмечалось, что мисс Миллер весьма недооценила масштаб полученного ею эротического впечатления. Это допущение приобретает тем большую вероятность благодаря наблюдениям, согласно которым относительно слабые эротические впечатления обыкновенно крайне недооцениваются. Лучше всего это видно на тех случаях, когда подвергающиеся таким впечатлениям по общественным или нравственным основаниям почитают немыслимым эротическое отношение (например, между родителями и детьми, братьями и сестрами, пожилыми и более молодыми мужчинами и т. п.). Если впечатление относительно слабое, то оно почти вовсе не существует для подвергшихся ему. Если же оно сильно, то возникает трагическая зависимость, влекущая за собой всевозможные проблемы. При этом может обнаружиться полная неспособность дать себе отчет в значении происходящего: матери, замечающие первые эрекции маленького сына в своей собственной постели; сестра, которая как бы в шутку обнимается со своим братом; двадцатилетняя дочь, которая все еще садится на колени к своему отцу и испытывает при этом «странные» ощущения в нижней части живота. При этом все они были бы в высочайшей степени нравственно возмущены, если бы по поводу этого заговорили как о проявлении «сексуально-

сти». Все наше воспитание, в конце концов, молчаливо направлено к тому, чтобы об эротике, по возможности, были осведомлены как можно меньше, и к тому, чтобы создать в отношении ее атмосферу глубочайшего невежества*. Не удивительно поэтому, что суждение по вопросу о важности эротического впечатления большей частью бывает неуверенным и недостаточным. Мисс Миллер, как мы видели, была предрасположена к глубокому *эротическому* впечатлению. Из возбужденной от этого суммы чувств, по-видимому, не слишком много проявлялось вовне, так как сон содержал в себе еще много добавочных моментов. Из аналитического опыта мы знаем, что первые сны, которые пациенты приносят для анализа, имеют в значительной мере особенный интерес также и потому, что они часто скрывают в себе критические суждения и оценки личности врача, о чем невозможно получить никаких сведений путем обычного диалога или даже расспроса. Они обогащают *сознательное* впечатление пациента о докторе; естественно, что бессознательное большей частью делает при этом эротические замечания и поступает так именно потому, что обычно недооценивают и недостаточно принимают во внимание эротическое впечатление, раз оно относительно слабо. В решительной и преувеличенной форме выражения, которой пользуется сновидение, это впечатление вследствие несоразмерности с символикой сна остается почти непонятным. Дальнейшая особенность, покоящаяся, по-видимому, на исторических пластах бессознательного, заключается в том, что эротическое впечатление, которому отказывают в сознательном признании, овладевает прежним, и уже отставленным, взаимоотношением и выражает себя в последнем. Поэтому, например, случается, что у молодых девушек во время первой любви обнаруживаются значительные затруднения в самовыражении вследствие расстройства, вызванного регрессивной реактивацией отцовского образа-имаго**.

* Читатель должен помнить, что эти строки писались накануне Первой мировой войны. С тех пор многое изменилось.

** Я умышленно предпочитаю использовать здесь термин «имаго» нежели «комплекс»; выбором технического термина я хочу

63

Нечто подобное можно предположить у мисс Миллер, ибо идея мужественного Бога-Творца и аналитически, и историко-психологически является производной от отцовского имаго* и имеет своей целью прежде всего заменить отставленную инфантильную связь с отцом таким путем, чтобы индивиду был облегчен переход из тесного семейного круга в более широкий круг человеческого сообщества.

внешне придать живую независимость (самостоятельность) в психической иерархии именно тому психологическому фактору, который я разумею под имаго; то есть я хочу подчеркнуть ту автономию, которую я на основании многих наблюдений (см. мою работу «Психология раннего слабоумия (dementia praecox)», гл. II и III) определял как существенную особенность комплекса, окрашенного чувствами. Мои критики увидели в таком воззрении возврат к средневековой психологии и потому решительно отвергли его, но ведь этот «возврат» совершен был мной сознательно и умышленно, так как фантастически проецированная психология древнего и нового суеверия, и в особенности демонология, несут с собой бесчисленные доказательства правоты моего воззрения. Чрезвычайно интересные взгляды и подтверждения находим мы и в автобиографии душевнобольного Шребера, где учение об автономии доведено до окончательного выражения. Термин «имаго» опирается прежде всего на исчерпывающую психологическую картину, данную Шпиттелером в его романе «Imago», а затем и на античное религиозное представление о «imagines et lares». В своих последних работах вместо «имаго» я использую термин «архетип» с тем, чтобы подчеркнуть тот факт, что мы имеем дело с безличными коллективными силами.

* Идея о том, что мужское божество проистекает из отцовского имаго, может восприниматься буквально лишь в рамках персоналистической психологии. Более тщательные исследования имаго отца показали, что определенные коллективные компоненты содержатся в нем с самого начала и не могут быть сведены к личным переживаниям. Ср. мою работу: «Отношения между эго и бессознательным» (рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С. 184–185).

64

На основании этих рассуждений мы усматриваем в стихотворении мисс Миллер и в «прелюдии» к нему религиозно-поэтически созданный продукт интроверсии, отступившей назад к суррогату отцовского имаго. Несмотря на неадекватное восприятие воздействовавшего впечатления, существенные составные части последнего все-таки вбираются в замещающий образ, до известной степени обозначая тем самым его происхождение. Действительным впечатлением в данном случае был красивый офицер, поющий во время ночной стражи — «When the morning stars sang together»; образ этого офицера открыл девушке новый мир («Сотворение мира»).

65

Этот «Творец» создал сначала Звук, затем Свет и потом Любовь. То, что сначала был создан Звук, имеет свои параллели в «творческом слове» Первой книги Моисея Бытие, у Симона Мага, где голос соответствует солнцу*, в звуках или жалобных криках, упоминаемых в «Poimandres»**, и в Божьем смехе, сопровождавшем сотворение мира (космогония) в Лейденском папирусе***.

Уже здесь мы можем позволить себе предположение, которое как бы носится в воздухе и впоследствии окажется неоднократно подтвержденным; оно опирается на следующую цепь ассоциаций: певец — поющая утренняя звезда — бог Звука —

* Ср.: «Но этот голос и это имя [есть] солнце и луна» (*Hippolytus*. Elenchos. VI, 13). Макс Мюллер в своем предисловии к «Священным книгам Востока» (*Muller M*. Sacred Books of the East. I. P. XXV) говорит о священном звуке «АУМ» (ОМ): «Тот, кто медитирует (размышляет) на "АУМ", размышляет о духовном в человеке как идентичном с духом... Солнца».

** *Schultz W*. Dokumente der Gnosis. S. 62. Текст см.: *Scott W*. Hermetica. I. P. 115: Lib. I, 4.

*** См.: Pap. J 395. Ср. у Дитериха (*Dieterich A*. Abraxas... P. 17): «И Бог рассмеялся семь раз Ха-Ха-Ха-Ха-Ха-Ха-Ха, и пока Бог смеялся, появилось семь богов».

Творец — бог Света — солнца — огня — и любви. Большинство из этих выражений характеризуют также язык любви и обнаруживаются всякий раз, когда речь насыщается эмоцией.

66

Мисс Миллер также пыталась вскрыть для своего понимания бессознательное творчество своего духа, и притом она выбрала для этого такой путь, который принципиально согласуется с психологическим анализом, а потому и приводит к тем же результатам, что и последний. Но, как это всегда случается с неспециалистами или начинающими, мисс Миллер застревает за недостатком психоаналитических знаний на ассоциациях, которые выводят на свет лежащий в их основе комплекс лишь опосредованным образом. Тем не менее простейшая процедура — обычное доведение мысли до своего логического конца, — достаточна, чтобы помочь обрести сам смысл.

67

Мисс Миллер находит, прежде всего, удивительным, что ее бессознательная фантазия, не следуя библейскому рассказу о сотворении мира, ставит на первое место звук, а не свет. Далее следует объяснение, специально приноровленное к данному случаю (ad hoc). Она говорит:

> Может быть, интересно напомнить о том, что Анаксагор также объясняет возникновение космоса из хаоса путем своего рода вихревого движения*, что вообще не мо-

---

* Как известно, речь идет у Анаксагора о том, что живая первичная сила (nous) наделяет инертную материю движением. О шуме, конечно, там нет ни слова. Мисс Миллер также подчеркивает, что nous по своей природе напоминает порыв ветра, отдавая тем самым дань древней традиции. С другой стороны, этот nous связан с пневмой (pneuma) — понятием из поздней античности и с «логос сперматикос» стоиков. В инцестной фантазии одной из моих пациенток ее отец покрывал ее лицо своими руками и дул в ее открытый рот — намек на вдохновение.

жет обойтись без возникновения шума. Но в то время я еще не занималась вовсе философией и не знала ни об Анаксагоре, ни о его теории, которой я, очевидно, бессознательно следовала. Я находилась тогда также и в полнейшем неведении относительно доктрины Лейбница с его: «Бог воображает и от этого возникает мир» (dum Deus calculat fit mundus).

Обе ссылки мисс Миллер на Анаксагора и на Лейбница имеют отношение к творчеству при посредстве «мысли»; именно божественная мысль одна лишь в состоянии породить новую материальную действительность: толкование, на первый взгляд, совершенно непонятное, которое, однако, вскоре станет более ясным.

68

Мы приходим теперь к тем всплывшим у мисс Миллер воспоминаниям, от которых она и ведет главным образом начало своего бессознательного творчества.

Прежде всего это «Потерянный рай» Мильтона в издании, иллюстрированном Гюставом Доре, которое было у нас дома и которым я часто наслаждалась с самого детства. Затем Книга Иова, из которой мне часто, насколько я могу припомнить, читали вслух. Впрочем, если сравнить первые слова «Потерянного рая» с моим первым стихом, то заметишь сходный размер:

О первом преслушанье, о плоде
Запретном, пагубном, что смерть принес...*

Далее мое стихотворение напоминает различные места Книги Иова и одно или два места из оратории Генделя «Сотворение мира»**, что смутно уже сказалось в начале сна.

* Перевод А. Штейнберга.

** По всей вероятности, имелось в виду «Сотворение мира» Й. Гайдна.

69

«Потерянный рай», связанный, как известно, с началом мира, становится в более близкое отношение к фантазии мисс Миллер через цитату: «О первом преслушанье...» Этот стих относится, очевидно, к грехопадению. Мисс Миллер могла бы так же хорошо выбрать для примера и какой-нибудь другой стих; только случайно она остановилась на первом попавшемся, который столь же случайно имел именно это содержание. Критика ассоциативного метода, которой нам приходится подвергаться и со стороны коллег-врачей, и со стороны наших пациентов, как известно, обычно пользуется такими аргументами. Это недоразумение проистекает оттого, что закон причинности недостаточно серьезно воспринимается в области психических явлений; но и здесь не существует никаких случайностей, никаких «точно так же и». Это — так, и почему это — так, для этого существует достаточное основание. Дело заключается, следовательно, в том, что стихотворение мисс Миллер связано с грехопадением, и в этом проступает именно та же самая проблема, о наличности которой мы выше сделали предположение. К сожалению, мисс Миллер не договорила, какие места из Книги Иова ей пришли в голову. Возможны поэтому лишь общие догадки. Прежде всего аналогия с «Потерянным раем»: Иов теряет все, что имел, и притом благодаря Сатане, который хотел его возмутить против Господа. Также по причине искушения Змеем человек потерял рай и был обречен на земные мучения. Идея, или, лучше сказать, настроение, которое выразилось в воспоминании о чтении «Потерянного рая», связано с чувством мисс Миллер, что она словно нечто потеряла, а это имеет отношение к искушению Сатаны. С ней происходит то же, что и с Иовом, а именно, она страдает безвинно, так как она ведь не поддалась искушению. Страдания Иова остаются непонятыми его друзьями*; никто не знает, что здесь замешан Сатана и что Иов действительно невинен. Иов неустанно заверяет о своей невинности. Не заключен ли здесь некий намек! Ведь мы знаем, что невротики, и в особенности душевнобольные, постоянно отстаивают свою не-

* Иов 16:10–11.

виновность от вовсе не существующих нападений; при ближайшем рассмотрении открывается, однако, что больной, утверждая, по-видимому, без всякой нужды свою невиннность, совершает тем самым прикровенное действие, энергия этого действия проистекает именно из тех влечений, греховный характер которых разоблачается как раз содержанием этих мнимых упреков и клевет*.

70

Иов страдает вдвойне: с одной стороны, от потери своего благополучия, а с другой стороны, от недостатка понимания, встреченного у своих друзей; последнее страдание проходит красной нитью через всю эту книгу. Страдание непонятого напоминает образ Сирано де Бержерака; последний страдает тоже вдвойне: с одной стороны, от безнадежной любви, а с другой стороны, от непонимания. Он падает в последней безнадежной борьбе с «ложью, с компромиссами, с предрассудками, с подлостью и глупостью»:

> Ложь, компромиссы, предрассудки, подлость и глупость.
> Да, вы все вырываете у меня, и лавры, и розы!

71

Иов жалуется:

> Предал меня Бог беззаконнику и в руки нечестивым бросил меня. Спокоен был я; но он сокрушил меня, схватил меня за шею и избил меня, и поставил меня целью для Себя. Окружили меня стрельцы Его; Он рассекает внутренности мои и не щадит; пролил на землю желчь мою. Пробивает во мне пролом за проломом; бежит на меня, как ратоборец**.

---

* Я вспоминаю об одной душевнобольной молодой девушке, которая постоянно думала, что ее невинность подвергается сомнению. Разубедить ее в этом не было никакой возможности. Мало-помалу из этой негодующей защиты своей невинности развилась столь же энергичная эротомания.

** Иов 16:12–15.

72

Аналогичное по чувству страдание заключается в безнадежной борьбе с более могучей силой. Эта борьба словно сопровождается издалека несущимися звуками Сотворения мира, что вызывает в нас прекрасный и таинственный образ, живущий в бессознательном и не пробившийся еще к свету. Мы подозреваем более, нежели знаем, что эта борьба имеет некоторое отношение к сотворению мира, к состоянию между отрицанием и утверждением. Ссылки на «Сирано» Ростана (по причине отождествления с Кристианом), на «Потерянный рай» Мильтона, на страдание непонятого друзьями Иова дают ясно понять, что нечто в душе поэтессы отождествляет себя с этими образами, то есть страдает, как Сирано и Иов, потеряло рай и мечтает о «Сотворении мира» — о творчестве через мысль — и о плодоношении, через дуновение ветра (pneuma).

73

Предоставим себя снова рассказу мисс Миллер.

> Я вспоминаю, что в возрасте пятнадцати лет я рассердилась однажды на одну статью, которую прочла мне мать, а именно — об «идее, спонтанно порождающей свой объект». Я так взволновалась, что не могла спать всю ночь, размышляя о том, что бы это могло значить. От девяти до семнадцати лет я посещала каждое воскресенье пресвитерианскую церковь, в которой тогда служил один очень образованный священник. В одном из самых ранних воспоминаний, сохранившихся у меня о нем, я вижу себя маленькой девочкой, сидящей на большом церковном стуле и делающей непрестанные усилия сохранить бодрствующее состояние и следить за проповедью без возможности, однако, понять, что именно пастор разумел, говоря о «хаосе», «космосе» и «даре любви».

74

Это были, стало быть, довольно ранние воспоминания возраста пробуждающейся зрелости (от девяти до шестнадцати лет),

которые соединили идею о возникающем из хаоса космосе с «даром любви». Среда, в которой имело место означенное сочетание, есть воспоминание об одном, наверно, очень почтенном духовном лице, произнесшем эти неясные слова. К тому же времени относится и воспоминание о волнующей «идее творческой мысли, спонтанно порождающей из себя свой объект». Здесь указаны два пути к творчеству: творческая мысль и таинственное отношение к дару любви.

75

На этапе завершения моего медицинского образования мне удалось благодаря длительному наблюдению проникнуться глубоким пониманием (инсайт) души одной пятнадцатилетней девушки. С изумлением открыл я тогда, каковыми являются содержания бессознательных фантазий, и насколько эти содержания оставляют за собой все то, что девушка в этом возрасте способна проявить вовне. Это были далеко идущие фантазии прямо-таки мифического характера. В своей отщепленной фантазии эта девушка видела себя прародительницей неисчислимых поколений людей (*men*)*.

Даже если оставить в стороне яркое поэтическое воображение этой девушки, то останутся элементы, общие всем девушкам этого возраста, так как бессознательное в гораздо более высокой степени имеет общие черты у всех людей, нежели содержание индивидуального сознания. Бессознательное, фактически, является конденсацией усредненного исторического опыта.

76

Проблема мисс Миллер в этом возрасте была общечеловеческой: как мне прийти к творчеству? Природа имеет на то только один ответ: через ребенка («дар любви»). Но как прийти к ребенку, как получить его? Здесь встает проблема, которая, как показывает опыт, связана с отцом**, то есть примыкает к тому,

* Этот случай опубликован в моей работе «К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов».

** Ср.: *Фрейд З.* Анализ фобии пятилетнего мальчика; *Юнг К. Г.* Конфликты детской души.



Рис. 2. Христос в чреве Девы Марии.
Верхнерейнский мастер. Германия. 1400 г.
Государственная художественная галерея, Берлин

что тяготеет искони над родом человеческим как первородный грех кровосмешения. Сильная и естественная любовь, соединяющая ребенка с отцом, конвертируется с годами, когда ребенок вырастает из семейного круга, к высшим формам «отца», к высокому авторитету, к Отцам церкви и к Богу Отцу, зримо их представляющему; этим еще более отрезается возможность найти точку опоры для решения этой проблемы. Однако мифология изобретательна на утешения. Разве Слово не стало плотью? Разве священная пневма не вошла в непорочное чрево Девы Марии? (рис. 2). Порыв ветра Анаксагора был тем самым священным *nous*, который произвел мир из самого себя.

К чему мы сохранили образ непорочной Матери до сегодняшнего дня? Потому что это все еще утешительно, и без слов и громких проповедей говорит ищущим утешения: «Я тоже стала матерью — через идею, спонтанно порождающую свой объект». Полагаю, что было достаточно причин для бессонной ночи, когда фантазия, свойственная возрасту наступления зрелости, занялась этой идеей. Всех последствий этого обстоятельства нельзя и предвидеть.

77

Все психическое имеет низший и высший смыслы, как о том гласит глубокомысленное положение позднего классического мистицизма: небо вверху, небо внизу; звезды вверху, звезды внизу; все, что наверху, все также и внизу; знай это и будь счастлив*. Здесь мы коснулись секрета символического значения всего психического. Мы были бы несправедливы к духовной самобытности нашей поэтессы, если бы удовольствовались тем, что свели бы возбуждение той бессонной ночи всецело к половой проблеме в ее узком смысле. Это было бы лишь одной, и притом, если воспользоваться вышеприведенными мистическими выражениями, лишь нижней половиной. Другая половина есть идеальное творение, как замена реального творчества.

78

Для личности с очевидными большими способностями к духовным достижениям перспектива творческой деятельности представляет собой нечто достойное сильнейшего стремления; для многих это является жизненной необходимостью. И эта сторона фантазии также объясняет возбужденность, ибо здесь имело место предчувствие будущего; это была одна из тех мыслей, которые проистекают, по выражению Метерлинка**,

* Древний парафраз из «Tabula smaragdina» Гермеса и из текста упоминаемого А. Кирхера «Эдип Египетский» (*Kircher A.* Oedipus Aegyptiacus. II. P. 414). Я процитировал последний текст в своей работе «Психология переноса», § 384.

** *Метерлинк М.* Мудрость и судьба.

из *inconscient superieur*, из «проспективной способности к сублиминальному синтезу*. В процессе моей повседневной профессиональной работы я имел возможность наблюдать (хотя

* Едва ли я избегну на этот раз упрека в мистицизме. Однако, может быть, придется здесь и передумать: вне сомнения, бессознательное заключает в себе психические комбинации, которые не достигают порога сознания. Анализ разлагает эти комбинации на их исторические определители или детерминанты. Он работает в обратном направлении, подобно исторической науке. Точно так же как большая часть прошлого отодвинута настолько далеко, что историческое знание никогда не может достичь его, недостижима и большая часть бессознательных детерминант. Однако история ничего не знает ни о том, что было скрыто в прошедшем, ни того, что спрятано в будущем. И то и другое с некоторой вероятностью могло бы быть достижимым; первое — как постулат, второе — как политический прогноз. Поскольку в сегодняшнем дне уже заключен день завтрашний и заложены все нити будущего, углубленное познание настоящего сделало бы возможным более или менее далеко идущий и верный прогноз будущего. Если мы перенесем это рассуждение в область психологии, то неизбежно придем к тем же самым результатам. Если следы определенных воспоминаний, относительно которых доказано, что они уже очень давно перешли за порог сознания, уловимы в бессознательном, то могут быть подмечены и некоторые тончайшие сублиминальные сочетания, обращенные вперед и имеющие величайшее значение для будущих свершений, поскольку последние обусловливаются нашей психикой. Но подобно тому, как историческая наука мало озабочена будущими комбинациями событий, что скорее является предметом политики, так и психологическое комбинирование будущего не слишком обременяет анализ; возможные сочетания будущего являются как бы уже предметом бесконечно утонченной психологической синтетики, способной отслеживать естественные потоки либидо. Мы сами не в состоянии этого сделать, но на это способно именно бессознательное, так как там происходит подобное отслеживание, и, по-видимому, значительные

это тот опыт, о котором следует высказываться со всей осторожностью, которой приличествует сложность самого материала наблюдения), что в определенных случаях длительного невроза тот или иной сон, зачастую являющийся со всей зримой отчетливостью, происходит во время начала болезни или незадолго до начала, что само по себе производит неизгладимое впечатление, а через последующий анализ обнаруживается скрытый от самого пациента смысл, который предвосхищает последующие события жизни, то есть, разумеется, их психологическую значимость*.

Я склонен придать возбуждению той беспокойной ночи, которую провела мисс Миллер, именно это предвосхищающее значение, так как последующие обстоятельства ее жизни, с которых она сознательно или бессознательно сняла для нас завесу, только подтверждает предположение о том, что означенный момент должен быть понят как предчувствие (то есть желание) некой будущей жизненной цели.

79

Мисс Миллер завершает последовательность своих ассоциаций следующими замечаниями.

> Мне кажется, что сон проистекает из смешения картин «Потерянного рая», Книги Иова и «Сотворения мира» с идеями о том, как «мысль спонтанно порождает свой объект», о «даре любви», хаосе и космосе.

фрагменты этой работы время от времени в некоторых случаях проявляются, по крайней мере в снах, откуда и ведет свое происхождение суеверие о пророческом значении сна. Сновидения очень часто предвосхищают будущие изменения в сознании. (См. также: *Юнг К. Г.* Общая точка зрения на психологию сновидений // *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 155–185. — *Примеч. ред.*)

* Сны, по-видимому, сохраняются спонтанно в воспоминании до тех пор, пока они отчетливо обрисовывают собой психологическое состояние индивида.

80

Как в калейдоскопе осколки красочных стекол, так в ее разуме сочетались отрывки из философии, эстетики и религии, и она говорит нам: «Под возбуждающим влиянием путешествий, налету схваченных ландшафтов, в соединении с великим молчанием и несказанными чарами открытого моря случился этот прекрасный сон. Всего лишь только он, и ничего больше!»

81

Этими словами мисс Миллер выпроваживает нас вежливо, но настойчиво. Ее прощальные слова, особенно в отрицании, еще раз выраженном по-английски, вызывают любопытство; именно: что за положение должно отрицаться этими словами? «Всего лишь только он, и больше ничего» должны отсылать к «несказанным чарам открытого моря»; мы можем предположить, что молодой человек, который во время ночной стражи так мелодично пел, давно забыт, и никто не должен знать, в особенности же сама мисс Миллер, что он был той утренней звездой, которая предшествовала зарождению нового дня*.

Однако напрасно думать, что можно самого себя и читателя успокоить и удовлетворить фразой вроде: «*Всего лишь только он*». А то, пожалуй, случится так, что придется тут же

* Насколько, в сущности, общий характер носят составляющие элементы этого переживания, видно из нижеследующей любовной песни. Из многих ее вариантов я воспроизвожу современную греческую версию, как она поется на Эпире:

«Девушка, когда мы целовались, была ночь, и кто нас видел? — Видела нас ночная звезда, видел нас месяц, и он склонился к морю и принес морю весть, море рассказало веслу, весло — гребцу, гребец сочинил песню, соседи услышали песню, услыхал ее и священник и рассказал о ней моей матери. От нее узнал об этом отец и впал в сильный гнев; они сердились на меня и бранили, и запретили подходить к двери и даже к окну. А я все-таки подойду к окну, будто к моим цветам, и не успокоюсь ни за что, пока возлюбленный не станет моим».

себя опровергнуть, как это и сделала мисс Миллер, добавив (по-английски): «*Только он и ничего больше*!», правда, не указывая на источник. Эта скрытая цитата пришла из поэмы Эдгара По «Ворон»: «*Only this and nothing more*». Относящаяся сюда строфа гласит:

Как-то в полночь, в час угрюмый, утомившись от раздумий,
Задремал я над страницей фолианта одного.
И очнулся вдруг от звука, будто кто-то вдруг застукал
Будто глухо так застукал в двери дома моего.
«Гость, — сказал я, — там стучится в двери дома моего,
Гость какой-то запоздалый. *Гость, и больше ничего*»*.

Когда я опустил голову, почти задремав, вдруг раздалось постукивание, точно кто-то тихонько стал скрестись в дверь моей комнаты — «Это какой-то посетитель, — прошептал я, — стучится в дверь моей комнаты. *Только это, и ничего больше*».

82

Призрак ворона стучит ночью в дверь и напоминает поэту об его безвозвратно потерянной Линор. Ворона зовут *Nevermore* (Больше Никогда), и, как припев, в каждой строфе раздается карканье, в котором слышится его страшное имя *Nevermore*. Старинные воспоминания мучительно возвращаются, а привидение беспощадно говорит: *Nevermore*. Поэт напрасно пытается спугнуть жуткого гостя; он кричит ворону:

«Это слово — знак разлуки! — крикнул я, ломая руки,—
Возвратись в края, где мрачно плещет Стиксова вода!
Не оставь здесь перьев черных, как следов от слов позорных!
Не хочу друзей тлетворных! С бюста — прочь, и навсегда!
Прочь — из сердца клюв, и с двери — прочь, виденье, навсегда!»
Ворон: «Больше никогда!»

---

* *По Э.* Ворон. Здесь и далее цитируется в переводе М. Зенкевича.

83
Слова «Только это, и больше ничего» («*Only this and nothing more*»), которыми мисс Миллер хотела затушевать смысл переживания, находятся в тексте, где потрясающим образом передано отчаяние вследствие утраченной любви*. Эта цитата со всей очевидностью опровергает нашу поэтессу. По-видимому, мисс Миллер недооценивает того впечатления, которое произвел на нее ночной певец-дозорный, и вызванных им далеко идущих последствий.

Именно эта недооценка и является той причиной, по которой проблема не доходит непосредственно до сознания и почему создается эта «психологическая загадка»**. Впечатление прорабатывается в бессознательном дальше и порождает символические фантазии. Сначала появляются «поющие утренние звезды», затем «Потерянный рай», далее любовное томление облекается в священнические ризы и произносятся неясные слова о «сотворении мира», которые в конце концов возносятся до религиозного гимна, чтобы обрести там свой путь к свободе. Этот гимн в самом своеобразии своем заключает, однако, признак своего происхождения: окольным путем через отношение отцовского образа-имаго ночной певец-дозорный становится Творцом, богом Звука, Света и Любви. Это не означает, что идея Бога происходит из

---

* Атмосфера стихотворения очень напоминает повесть «Аурелия» Жерара де Нерваля — книгу, которая предвосхищает ту же судьбу, что и у мисс Миллер: духовное помрачение. Сравним значение ворона в алхимии, где он оказывается синонимом *nigredo* (*Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 333 и далее).

** Это вновь сильно напоминает отношение Жерара де Нерваля к Аурелии, чью значимость он отказывается признать. Он не верил, что «обыкновенная земная женщина» могла так зачаровать его бессознательное. Сегодня мы знаем, что сильное впечатление подобного рода обязано своим происхождением проекции архетипа, то есть аниме или анимусу. См. также мои работы «Отношение между эго и бессознательным» и «Психологические аспекты фигуры Коры». (Рус. перевод в сборнике: *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 72–86).

утраты возлюбленного и является не чем иным, как замещением человеческого объекта. Но вот что здесь вызывает вопрос — это само смещение либидо на *символический* объект с тем результатом, что последний становится чем-то замещающим. Само по себе это вполне подлинное переживание, хотя, как и все остальное, оно может оказаться неуместным.

84

Извилистый путь либидо в любом случае представляется *крестным* путем, как это явствует из «Потерянного рая» и соответствующих ему воспоминаний об Иове. Если мы, кроме того, примем во внимание вступительные намеки на отождествление с Кристианом, приводящие на память «Сирано де Бержерака», то перед нами окажется материал, обрисовывающий этот длинный путь как действительно путь страданий, путь, подобный тому, на который вступили люди после грехопадения, когда они должны были нести бремя земной жизни, или подобный пути Иова, который страдал под властью Сатаны и Бога, став, сам того не подозревая, игрушкой двух сверхчеловеческих сил (разумеется, рассматриваемых нами здесь не метафизически, а метапсихологически). Такое же зрелище-пари с Богом являет нам и Фауст:

> Господь:
> Он служит мне, и это налицо,
> И выбьется из мрака мне в угоду.
> Когда садовник садит деревцо,
> Плод наперед известен садоводу.
>
> Мефистофель:
> Поспоримте! Увидите воочью,
> У вас я сумасброда отобью,
> Немного взявши в выучку свою.
> Но дайте мне на это полномочья.
>
> Господь:
> Они тебе даны. Ты можешь гнать,
> Пока он жив, его по всем уступам.
> Кто ищет, — вынужден блуждать.

Мефистофель:
Пристрастья не питая к трупам,
Спасибо должен вам сказать.
Мне ближе жизненные соки,
Румянец, розовые щеки.
Котам нужна живая мышь,
Их мертвою не соблазнишь.

Господь:
Он отдан под твою опеку!
И, если можешь, низведи
В такую бездну человека,
Чтоб он тащился позади.
Ты проиграл наверняка.
Чутьем, по собственной охоте
Он вырвется из тупика.

Мефистофель:
Поспорим. Вот моя рука,
И скоро будем мы в расчете.
Вы торжество мое поймете,
Когда он, ползая в помете,
Жрать будет прах от башмака,
Как пресмыкается века
Змея, моя родная тетя*.

85

Сравним это с фрагментом из Книги Иова, где Сатана говорит Богу: «Но простри руку Твою, и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?»**

86

Между тем как у Иова обе великие силы характеризованы как добро и зло вообще, проблема Фауста определенно эротиче-

* *Гёте И. В.* Фауст. Пролог на небесах. Перевод Б. Л. Пастернака.

** Иов 1:11. См. также: *Юнг К. Г.* Ответ Иову.

ская, и здесь дьявол характеризуется соответствующей ролью соблазнителя. Этот аспект у Иова отсутствует, но в то же самое время Иов не осознает свой душевный конфликт; он даже настойчиво оспаривает речи своих друзей, когда те пытаются убедить его в наличии зла в его сердце. В этом отношении можно сказать, что Фауст более сознателен (и честен) в том, что открыто допускает разорванность своей души.

87

Мисс Миллер поступает, как Иов: для нее добро и зло приходят извне, и она не соглашается ни с чем. Поэтому ее отождествление с Иовом заслуживает внимания и в этом отношении. Дальше следует упомянуть еще об одной значительной аналогии: о самом творящем начале — а таковым природа желает видеть любовь, — которое является существенным атрибутом Бога, и из которого мисс Миллер по-видимому черпает свое эротическое впечатление; отсюда Бог в гимне славится, главным образом, как Создатель (Творец). У Иова мы встречаем то же самое. Сатана является разрушителем плодотворной силы Иова, Бог же, наоборот, является этой силой по преимуществу, почему в конце Книги Бог сам превозносит свою творческую мощь в гимне, исполненном высокой поэтической красоты; при этом бросается в глаза, что приведены два наиболее непривлекательных представителя животного царства, бегемот и левиафан, оба носители самой грубой природной мощи.

88

Мисс Миллер использует канонический текст, который, как и перевод Лютера, весьма суггестивен:

> Вот бегемот, которого Я создал с тобою; траву зеленую, как вол, он ест.
> Вот сила его в чреслах его и крепость его в мышцах чрева его.
> Он изгибает хвост свой, подобный кедру; жилы в ляжках его переплелись.

Кости его — трубы медные; члены его как прутья железные.
Это первое из творений Божиих. Творец его дал ему меч его.
— Да, корм приносят ему горы, и всякие дикие звери играют там.
Бушует ли река, он не трепещет; стоит смело, хотя бы Иордан вливался в уста его.
В глазах его возьмет ли кто его и с тенетами проколет ли нос ему?
Можешь ли вытащить левиафана удою и веревкою, принести язык его?
— Положи на него руку твою и помни эту борьбу: вперед не будешь.
— Нет столь отважного, чтобы потребовать его; кто же пред Моим лицом может стать?
Кто дал Мне что-нибудь, чтобы Я уплатил ему?
Под всем небом Мое это*.

89

Так говорит Бог, чтобы наглядно показать Иову свою власть и мощь: Бог так же силен, как бегемот и левиафан**; благодатная плодородная природа, необузданная дикость и беспредельность природы, неотвратимая опасность сокрушительной, не знающей оков стихии***. Что же разрушило земной рай Иова?

---

* Иов 40:10–19; 23–26; 41:2–3.

** Ср.: *Scharf R.* Die Gestalt des Satans im Alten Testament; *Jung C. G.* Symbolik des Geistes.

*** О левиафане см. в книге Иова: «Дыхание его раскаляет угли, и из пасти его выходит пламя. На шее его обитает сила, и перед ним бежит ужас. Мясистые части тела его сплочены между собою твердо, не дрогнут. Сердце его твердо, как камень, и жестко, как нижний жернов. Когда он поднимается, силачи в страхе, совсем теряются от ужаса». (Иов 41:13–17). «Нет на земле подобного ему: он сотворен бесстрашным. На все высокое он смотрит: он царь над всеми зверями величавыми». (Иов 42:25, 26).

Сорвавшая оковы природа. Поэт дает здесь узреть, как Бог обернулся другой своей стороной, которую зовут дьяволом, и выпустил на Иова все стихийные ужасы — разумеется, с воспитательными целями. Бог, создавший такие чудовища, при виде которых бедный, слабый человечек коченеет от страха, должен поистине скрывать в себе такие свойства, которые заставляют призадуматься. Этот Бог живет в сердцах, в бессознательном*. Там источник страха перед невыразимо ужасным, и источник силы противостоит этому ужасу. Человек, то есть его сознательное Я (эго), есть мяч, перо, носимое ветром во все стороны, то как жертва, то как приносящий жертву, и не может человек воспрепятствовать ни тому ни другому. Книга Иова показывает нам Бога и как творца, и как разрушителя. Кто есть этот Бог? Этот вопрос встает перед человечеством во всех странах мира, во все времена, каждый раз по-новому и, в то же время, в схожих формах: потусторонняя власть, которой мы выданы с головой, которая одинаково и рождает, и убивает, являет собою образ жизненных неизбежностей. Так как, говоря психологически, Бого-образ есть комплекс представлений архетипической природы, то он должен с необходимостью рассматриваться как репрезентация определенной суммы *энергии* (libido), возникающей в проективной форме**. По всей ви-

---

«И отвечал Иов Господу и сказал: знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено». (Иов 42:1, 2).

* Все эти выражения достаточно антропоморфны, и их источник носит прежде всего психологический характер.

** Такое утверждение вызывает у людей много обиды, поскольку им трудно понять, что оно является психологическим взглядом, а не метафизическим заявлением. «Бог» как психический факт есть типичный автономизм, *коллективный архетип*, как я назвал его позже. Поэтому он характеризует не только все высшие формы религии, но спонтанно возникает и в индивидуальных сновидениях. Архетип как таковой является бессознательным психическим образом, но он обладает реальностью, независимой от установки сознательного разума. Подобное психическое существование не следует путать с идеей метафизического Бога. Существование архетипа не утверждает сущест-

димости в большинстве существующих религий образующим фактором, созидающим атрибуты божественного, является отцовское имаго, хотя в более древних религиозных системах таким фактором было материнское имаго. Этими атрибутами являются всемогущество, рождающий страх и гневно преследующий патернализм (Ветхий Завет), и патернализм любящий (Новый Завет). В некоторых языческих божественных атрибутах сильно выступает материнское начало; к этому также присоединяется широкое проявление животного или териоморфного элемента* (рис. 3).

Понятие Бога — это не только образ, но и изначальная сила. В гимне Создателю в Книге Иова в идею первобытной силы включается безусловность и беспощадность, несправедливость и сверхчеловечность, — все это суть подлинные атрибуты естественной силы влечения и судьбы, которые «ведут нас по жизни», которые делают «весь мир виновным перед Богом» (Рим 3:19) и против которых любая борьба бесполезна. Человечеству ничего не остается, кроме как пытаться работать в согласии с этой волей. Работать в гармонии с либидо не означает отдаться пассивному дрейфу, поскольку психические силы не имеют единого устремления, а очень часто прямо противоположны друг другу. Простое бездумное следование за собой очень быстро приводит к самой безнадежной путанице. Часто очень трудно, если вообще возможно, почувствовать основные потоки и уз-

---

вование Бога, но и не выражает каких-либо сомнений в том, что он существует.

* Христианству, за немногими исключениями, териоморфизм не свойственен. В число немногих териоморфных остатков входят: голубь, рыба, агнец. Сюда же можно отнести также и животных, символизирующих евангелистов, которые, однако, нуждаются в историческом толковании. Ворон и лев были определенными ступенями посвящения в мистерии Митры. Почитатели Диониса называли себя быками, так как бог изображался в виде быка; женщины, поклонявшиеся Дионису, носили рога, точно они были коровами. Подобно этому почитательницы Артемиды были медведицами, так как она представлялась в образе медведицы. (Сведениями об этом я обязан профессору Кереньи.)



Рис. 3. Мать-богиня с головой вепря: шакти вепреголового Вишну.
Рельеф. Северная Индия. VII в. Британский музей, Лондон

нать истинное направление; в любом случае почти невозможно избежать коллизий, конфликтов и ошибок.

90

Мы видим, что у мисс Миллер бессознательно создавшийся религиозный гимн является образованием, заменившим эротическое переживание; его материалы взяты большей частью из воспоминаний детства, вызванных снова к жизни интроверсией либидо. Если бы этому «творчеству» не посчастливилось, или если бы оказалось невозможным иное сублимированное применение, то мисс Миллер очутилась бы во власти эротического впечатления, что или привело бы к естественным последствиям, или вызвало бы, соответственно, сильные чувства сожаления. Известно, что мнения сходятся относительно цен-

ности такого результата эротического конфликта, какой изображен в произведении мисс Миллер. Конечно, было бы гораздо прекраснее незаметно разложить эротическую напряженность на такие высокие чувства религиозной поэзии, которые могли бы принести и многим другим людям радость и назидание. Было бы несправедливо нападать на такой взгляд со слишком радикальной позиции фанатического правдолюбия.

Я не хотел бы решать этот вопрос тем или иным образом, а предпочел бы прослеживать значение и цель этих неисповедимых «окольных» путей либидо, непременно ведущих к самообману в случае так называемого неестественного и бессознательного решения. «Бесцельных» психических процессов не существует. Данная гипотеза обладает высокой эвристической ценностью, а именно гипотеза о том, что психическое по своей сути целеполагающе направлено.

91

Эта ключевая причина, выраженная в поэме в любовном эпизоде, является объяснением, которое лишь незначительно относится к настоящему, поскольку вопрос цели еще предстоит решить. Лишь само открытие цели может дать удовлетворительный ответ на психологические вопросы. Там, где нет скрытого целеполагания, связанного с предположительным отклонением от пути либидо или с *вытеснением*, можно определенно считать, что такой процесс не возникнет столь легко, столь естественно и столь спонтанно. Кроме того, вероятно, он едва ли случится в подобной форме или в какой-либо другой, похожей. Нет сомнения, что эта трансформация либидо перемещается в том же самом направлении, как, в широком смысле, и культурная модификация, конверсия или замещение естественных влечений. Это должна быть хорошо прото则енная дорога, являющаяся настолько привычной, что мы едва ли замечаем конверсию нас самих. Между нормальной психической трансформацией инстинктивных влечений и представленным случаем есть, однако, определенная разница: мы не можем избавиться от подозрения, что это критическое переживание — певец — не было случайно упущено; другими словами, что не

было определенного «вытеснения». Последним понятием следует реально пользоваться только тогда, когда оно является произвольным актом, которому нельзя помочь стать осознанным. Нервные личности могут до какого-то момента успешно скрывать произвольные решения такого рода от самих себя, так что это выглядит, как если бы действие вытеснения было совершенно бессознательным. Ассоциативный контекст*, поданный самим автором, настолько впечатляющ, что она должна была чувствовать этот скрытый фон достаточно отчетливо и должна была бы поэтому трансформировать ситуацию с помощью более или менее сознательного акта вытеснения.

92

Вытеснение, однако, не является наследуемым способом избегания конфликта, так как это означало бы претензию к тому, чего, в сущности, не существует. Тогда что же становится «заинтересованным» в пользу вытеснения конфликта? Ясно, что последний продолжает существовать, даже если и не осознается субъектом. Как мы уже видели, вытеснение ведет к регрессивной реактивации более раннего взаимоотношения или типа связности, родства, в данном случае реактивации отцовского имаго. «Констеллированные» (то есть активированные) бессознательные содержания являются, насколько нам известно, всегда спроецированными; то есть они либо обнаруживаются во внешних объектах, либо о них известно, что они существуют вне психического поля своего носителя. Вытесненный конфликт и его аффективный тонус должны появиться заново где-то еще. Проекция, возникающая в результате вытеснения, не есть то, что индивид сознательно совершает или делает; она следует автоматически и в этом качестве не распознается до тех пор, пока не возникнут вполне специфические (особые) условия, которые принудят индивида к устранению проекции.

---

* См. мою работу «О природе сновидений». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 186–197.)

93

«Преимущество» проекции заключается в том, что ее носитель избавляется от болезненного конфликта раз и навсегда. Ответственность за происходящее теперь перекладывается на кого-то еще или на внешние обстоятельства. В данном случае реактивация отцовского имаго позволяет гимну адресоваться божеству в его специфически родительском аспекте, — акцент делается на Отце всех вещей, Творце и так далее. Божество, таким образом, занимает место певца в человеческом воплощении, а земная любовь заменяется небесной. Хотя из имеющегося материала это утверждать и нельзя, тем не менее, в высокой степени невероятно, чтобы мисс Миллер настолько пребывала в неведении относительно конфликтной природы ситуации. Поскольку — и это очевидно — трансформация без всяких усилий эротического впечатления в чувство религиозной экзальтации не может быть объяснена одним лишь действием вытеснения. Если такой взгляд верен, то само изображение Бога-отца оказывается проекцией, а процедура делается ответственной за данный самообманный маневр, предпринятый с незаконной целью *сделать реальную трудность нереальной,* то есть исключить ее из существования.

94

Если же, однако, продукт вроде гимна осуществлялся без акта вытеснения, то есть бессознательно и спонтанно, то мы имеем дело со всецело естественным и автоматическим процессом трансформации. В этом случае Бог-творец, возникающий из отцовского имаго, не является больше результатом (продуктом) вытеснения или замещения, а представляет неизбежное естественное явление. Естественные преобразования подобного рода без всяких полусознательных элементов конфликта обнаруживаются во всех подлинных актах творения, — художественных или каких-либо еще. Но в той степени, в какой они причинно связаны с действием вытеснения, они окрашиваются комплексами, которые невротически их искажают и ставят на них клеймо продуктов. Даже обладая незначительным опы-

том, нетрудно определить их происхождение по их характеру и понять, насколько подобная генеалогия является результатом вытеснения. Точно так же, как в естественном рождении никакое вытеснение не требуется для приведения или «проектирования» живого существа в этот мир, художественное и духовное творение является естественным процессом, даже если проектируемая фигура священна. Это далеко не всегда религиозный, философский или даже деноминационный вопрос, а универсальное явление, образующее основу всех наших идей о Боге, и эти идеи настолько древние, что нельзя сказать, — то ли они проистекают из отцовского имаго, то ли наоборот. (То же самое верно относительно материнского имаго.)

95

Бого-образ, созданный в спонтанном акте творения, представляет живую фигуру, бытие, существующее по «своему собственному усмотрению» и поэтому независимо конфронтирующее со своим показным («мнимым») творцом. Как доказательство этому можно упомянуть, что связь между творцом и творимым является *диалектической* и что, — как показывает опыт — человек оказывается тем лицом, к которому творимое адресуется. Из этого наивно мыслящий человек делает вывод — верный или неверный, — что созданная фигура существует *в* себе и *для* себя, и он склонен допустить, что это был не он, кто спровоцировал ее появление, но что сама фигура воссоздала себя в нем, — возможность, опровергнуть которую нельзя при любой критике, так как происхождение этой фигуры есть процесс естественный и телеологически ориентированный, процесс, в котором причина предвосхищает цель. Поскольку этот процесс естественный, то он не может быть решен в контексте вопроса: то ли Бого-образ сотворен, то ли он сотворил себя сам. Наивный интеллект не может принять в расчет его автономность и поставить диалектическую взаимосвязь на практические рельсы. Он делает это, призывая божественное присутствие во всех трудных или опасных ситуациях, с целью переложить все свои невыносимые тяготы на Всемогущего, и в ожидании соответствующей помощи от подобной

терпимости*. В психологическом смысле это означает, что комплексы, взвешиваемые в душе, *сознательно* переносятся на Бого-образ. Следует отметить, что это является прямой противоположностью акта вытеснения, когда комплексы передаются бессознательному авторитету в той мере, в какой он предпочитает их забыть. Но в любой религиозной практике чрезвычайно важно, чтобы человек оставался в осознании своих трудностей и тягот, — другими словами, сознавал свои грехи. Превосходным примером этому является взаимное признание греха: «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга»**, которое эффективно предотвращает человека от впадения в бессознательность***.

Эти меры нацелены на удержание конфликтов в сознании, а это также является и непреложным условием (sine qua non) любой психотерапевтической процедуры. Точно так же, как медицинское лечение предписывает доктору убирать конфликты своих пациентов, христианская практика назначает делать подобное Спасителю, «в котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов»****. Он сам спаситель и освободитель от нашей вины, Бог, возвышающийся над всяким грехом. «Тот, который не совершил греха, и на устах которого вины нет»*****, «который грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо»******.

* См. например: «Впрочем, близок всему конец. ...но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет 4:7, 13); «Благодарю Бога моего, всегда вспоминая о тебе в молитвах моих» (Флм 1: 4); «Дабы общение веры твоей оказалось деятельным в познании всякого у вас добра во Христе Иисусе» (Флм 1:6).

** Иак 5:16.

*** См. также: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин 1:8).

**** См.: Еф 1:7; Кол 1:14. А также: «Но он взял на себя наши немощи, и понес наши болезни» (Ис 53:4).

***** 1 Пет 2:22.

****** 1 Пет 2:24.

Поэтому Христос однажды был принесен в жертву, чтобы забрать грехи многих*. Этот Бог характеризуется как сам по себе невинный и самопожертвовавший. Сознательная проекция, на которую нацелено христианское образование, несет в себе двойной психический выигрыш: во-первых, человек пребывает в осознании относительно конфликта («греха») двух взаимопротивоположных тенденций, не позволяя, таким образом, известному страданию стать неизвестным, а стало быть, гораздо более мучительным, поскольку знание его вытеснено и забыто; и, во-вторых, человек высвечивает свою ношу тем, что оставляет ее Богу, которому известны все решения. Но как мы уже говорили, божественная фигура прежде всего — психический образ, тот или иной комплекс архетипических идей, вера в который сравнима с метафизической сущностью. Наука не компетентна выносить суждения по данному вопросу; напротив, она должна искать свои объяснения без обращения ко всяким гипотезам подобного рода. Она может лишь устанавливать, что вместо объективного человеческого бытия со всей очевидностью имеет место субъективная фигура, а именно, комплекс идей. Этот комплекс, как показывает опыт, обладает определенной функциональной автономией и утверждает себя в качестве психически существующего. Это как раз то, в чем в первую очередь заинтересован психологический опыт, и до этой степени такой опыт может быть объектом (или предметом) науки. Наука же может лишь устанавливать существование психических факторов и следить за тем, чтобы мы не переступали границы той области, где господствует язык веры, — ведь во всех так называемых метафизических проблемах мы обнаруживаем, что имеем дело исключительно с существованием психическим. Последнее, в согласии со своей природой, оказывается тесно переплетенным с индивидуальной личностью, и в этом смысле подверженным всевозможным вариациям, в отличие от тех постулатов веры, чьи неизменность и единообразие гарантированы традицией и институциональностью религий. Эпистемологические границы, устанавлива-

* Евр 9:28.

емые научной точкой зрения, делают неизбежным появление религиозной фигуры, в сущности, как психического фактора, который только теоретически может быть отделен от индивидуального психического. И чем больше такое отделение осуществляется, тем больше такой психический образ теряет свою пластичность и конкретность, поскольку он обязан своей эксплицитной формой и жизненностью именно тесной связи с индивидуальным психическим. Научный подход превращает божественную фигуру, вера в которую строится как вера в бытие верховной определенности, — в переменное и едва определимое качество, хотя и не может выразить сомнение в его актуальности (в психологическом смысле). Наука поэтому предлагает вместо определенности веры — неопределенность человеческого знания. В конце концов, изменение установки проходит не без серьезных последствий для индивида: его сознательный разум обнаруживает себя изолированным в мире психических факторов, и только предельные осторожность и совестливость могут уберечь его от их ассимиляции и от отождествления себя с ними. Эта опасность всегда гораздо больше, потому что в непосредственном переживании индивидом снов, видений и так далее религиозные фигуры демонстрируют значимую тенденцию возникать в самых разнообразных формах; часто они рядятся настолько убедительно в «одежды» индивидуального психического, что остается лишь гадать, не есть ли они последнее прибежище, выстроенное самим субъектом. Это иллюзия сознательного разума, но чрезвычайно повсеместная*. В действительности весь внутренний опыт проистекает из бессознательного, над которым мы не имеем никакого контроля. *Но бессознательное есть природа, которая никогда не обманывает; только мы сами обманываем себя.* Таким образом, в той степени, в какой научный подход развенчивает метафизику, базируясь всецело на проверяемом эксперимен-

---

* Как я уже указывал выше, это не всегда иллюзия, так как сам субъект может быть главным источником этих персонажей, что, в частности, и происходит в случае неврозов и психозов.

те, он погружает нас прямо в саму неопределенность, обусловленную вариантностью всего психического. Он открыто подчеркивает субъективность религиозного переживания (опыта), тем самым демонстрируя открытую угрозу сплоченности и единству веры. Этой непрекращающейся и всегда присутствующей опасности противостоит институт христианского сообщества, психологическая значимость которого наилучшим образом выражена в Послании Иакова: «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга»*. Здесь вновь подчеркивается особая важность сохранения общины через взаимную любовь; наставления Павла не оставляют на этот счет никаких сомнений:

> Любовью служите друг другу**.
>
> Братолюбие меж вами да пребывает***.
>
> Будем внимательны друг ко другу, поощряя к любви и добрым делам****.

96

Братство в христианской общине выступает в качестве условия спасения. В любом случае человек выбирает желаемое состояние. Первое Послание Иоанна выражает сходные взгляды:

> Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна; а кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме...*****
>
> Бога никто никогда не видел: если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас******.

---

* Иак 5:16. См. также: «Носите бремена друг друга» (Гал 6:2).

** Гал 5:13.

*** Евр 13:1.

**** Евр 10:24.

***** 1 Ин 2:10, 11.

****** 1 Ин 4:12.

97

Мы уже упоминали о взаимной исповеди греха и переносе ее психических трудностей на божественную фигуру. Между ней и человеком возникает, таким образом, тесная связь. Однако человек связывается через любовь не только с одним Богом, но также и со своими собратьями. В последнем случае связь оказывается такой же существенной, как и в первом. Если Бог поселяется в нас, только когда мы любим своего брата, мы вправе предположить, что любовь даже еще важнее, чем Бог. Это не выглядит столь абсурдным, если поразмыслить над словами Гуго Сен-Викторского:

> Ты обладаешь величайшей властью, о Любовь! Ты единственная способна спустить Бога с небес на землю. О как сильна твоя связь с тем, с чем связан сам Бог... Ты соединила свои узы с Его узами, он оказался уязвим для твоих стрел... ты ранила того, кто всегда был неуязвимым, ты укротила того, кто всегда был непобедимым, ты подвигла того, кто был вечно недвижим, Вечное ты сделала смертным... О Любовь! Как велика твоя победа!*

Соответственно, любовь не выглядит пустяковой вещью: она и есть сам Бог**. Но с другой стороны, любовь является крайним выражением антропоморфизма и, наряду с голодом, — незабвенной психической побуждающей силой человечества. В психологическом ракурсе эта функция отношения, с одной стороны, и чувственное психическое состояние — с другой, что, как мы видим, практически совпадает с Бого-образом. Не может быть сомнения, что любовь имеет инстинктивную детерминанту, — это деятельность, присущая человечеству, и если язык религии определяет Бога как «любовь», то всегда есть большая опасность спутать любовь, которая действует в человеке, с деяниями Бога. Это очевидный пример вышеупомянутого факта, что архетип тесным образом перепле-

---

* *Hugh of St. Victor*. De laude caritatis. In Migne, P.L. Cols. 974 f.

** Ср.: «Бог есть Любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем». (1 Ин 4:16).

тен с индивидуальным психическим, так что требуется величайшее внимание, чтобы различить коллективный тип — по крайней мере концептуально — от личной психики. На практике, однако, подобная дифференциация несет в себе некоторую опасность, если человеческая «любовь» мыслится как предпосылка божественного присутствия (1 Ин 4:12).

98

Несомненно, это представляет тех, кто хотел бы сохранить отношение «человек — Бог» свободным от психологии без всякой проблемы. Но для психолога эта ситуация не столь уж сложна. «Любовь», согласно его опыту, утверждает себя преимущественно (par excellence) как власть судьбы, проявляет ли она себя как основа *вожделения* (concupiscentia) или же в качестве наиболее духовной привязанности. Это — один из наиболее могущественных двигателей человечества. Если она постигается как «божественная», то это обозначение приписывается ей как абсолютно верное, поскольку сама всевластная сила в психическом всегда описывалась как «Бог». Верим ли мы в Бога или нет, ругаем ли мы его или возносим, само слово «Бог» всегда у нас на устах. Все психически могущественное неизменно именуется «Богом». В то же самое время «Бог» противостоит человеку и впечатляюще отстоит от него. Но любовь сродни обоим. Она принадлежит человеку в той степени, в какой он оказывается ее хозяином, и — демону, если когда-либо он станет ее объектом или жертвой. Психологически это означает, что либидо, рассматриваемое как сила желания и вдохновения, как психическая энергия в широчайшем смысле, отчасти оказывается в распоряжении эго, а отчасти противостоит ему совершенно независимо, иногда воздействуя на него настолько мощно, что эго оказывается либо в положении невольного стеснения, или же обнаруживает в самом либидо новый неожиданный источник силы. Так как сама связь бессознательного с сознательным разумом носит не просто механический или комплементарный (взаимодополняющий) характер, а скорее компенсаторный, выбирая свою роль из хитросплетений сознательной установки, то едва ли можно усомниться в умственной природе подоб-

ной бессознательной деятельности. Опыты подобного рода тотчас же приводят к пониманию, почему Бого-образ столь часто рассматривается в качестве личного бытия.

99

Теперь, поскольку *духовное предназначение* человека в самом широком смысле было «навязано» ему во все возрастающей степени бессознательным*, то естественно — может быть, впервые — предположить, что Бого-образ был духом, который нуждался в духе человеческом. Это не изобретение христианства или философской мысли, а здравый человеческий опыт, свидетельство, к которому склоняются даже атеисты. (Важным здесь является то, *что* они говорят об этом, а не степень их согласия или несогласия.) Другое определение Бога, соответственно, утверждает: «Бог есть дух»**. Воздушный или дыхательный (pneumatic) Бого-образ имеет и иную, «разжижающую» ипостась, выступая как Логос, а это привносит «любовь Бога» — специфически абстрактное качество, которое также присуще идее «христианской любви».

100

Это та самая «духовная любовь», которая в действительности гораздо ближе к Бого-образу, нежели к человеку, имеющая цель поддерживать человеческое сообщество вместе:

> Посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию***.

101

Очевидно, что раз Христос «принимал» людей с «божественной» любовью, любовь людей друг к другу также должна об-

---

* Невозможно назначить себе свободную волю произвольно и пожелать чего-либо, о чем не ведаешь. Следовательно, невозможно сознательно возжелать для себя духовной цели, если таковая еще не существует.

** Ин 4:24.

*** Рим 15:7.

ладать, — а на самом деле *может* обладать — «духовным» и «божественным» качествами. Однако с психологической точки зрения это не столь очевидно, поскольку, как правило, энергия архетипа не находится в распоряжении сознательного разума. Соответственно, специфически человеческие формы любви не рассматриваются, — и это весьма правильно, — как «духовные» или «божественные». Энергия архетипа связывает себя с эго, только когда последний оказывается под воздействием автономного действия архетипа. Из данного психологического факта следует сделать вывод, что человек, практикующий духовную форму любви, уже был охвачен чем-то сродни *donum gratiae* (дара изящества), так как от него едва ли можно было бы ожидать способности к узурпации — по степени его собственных возможностей — божественного дела, каковым является любовь. Но с помощью добродетели, именуемой *donum amoris* (дар любви), он становится способным занять в этом отношении Божье место. Это психологический факт, что архетип может удерживать эго и даже принуждать его действовать по его (архетипу) усмотрению. Человек может тогда принять архетипические измерения (archetypal dimensions) и достигать соответствующих результатов; он может водрузить себя на божественный пьедестал, и это не только возможно, но даже вполне ощутимо, в то время как другие люди станут действовать по отношению к нему как к Богу. Мы знаем, что в католической церкви подобная возможность институализировалась, и психологическая эффективность в данном случае никем не оспаривается. Из этого тесного взаимоотношения возникает общность архетипического порядка, которая отличается от всех других общностей (communities) тем фактом, что ее цель (или назначение) не является имманентной общечеловеческой и не направлена на утилитарные результаты, а является трансцендентальным символом, природа которого соответствует специфике управляющего архетипа.

102

Более тесные отношения между людьми тем самым делают возможной общность с глубокой психологической близостью,

достигающей на личностном инстинктивном уровне «человеческой» любви, которая, в свою очередь, таит в себе определенные опасности. Прежде всего, власть и половой инстинкт неизбежно констеллировались. Близость создает разнообразные кратчайшие пути между людьми, которые слишком легко ведут к тому, освобождение от чего желало принести христианство, а именно — к тем слишком человеческим соблазнам со всеми их неизбежными последствиями, от которых страдал высокообразованный человек в эпоху возникновения христианства. Так как античное религиозное переживание решительно понималось как телесное соединение с божеством*, то и определенные культы были пропитаны сексуальностью всякого рода. Сексуальность была слишком связана с отношениями людей между собой. Нравственное разложение первых христианских веков вызвало назревавшую во тьме самых низких слоев народа реакцию, которая выразилась во втором и третьем столетии, всего отчетливее в обеих полярно противоположных религиях: в христианстве и митраизме. Обе религии стремились создать высшую форму общения под знаком проецированной («воплощенной») идеи (то есть Логоса), причем все сильнейшие влечения архаического человека могли быть использованы для общественного преуспеяния; это были те же самые влечения, которые до того бросали человека от одной страсти к другой, почему в них усматривали роковую принудитель-

---

* См. в сочинении Райтценштайна (*Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. S. 20): «К формам, в которых первобытные народы представляли себе высочайшее религиозное таинство — соединение с Богом, — принадлежит по необходимости и половое соединение, посредством которого человек принимает в себя внутреннюю сущность и силу Бога, то есть его семя. Первоначально это совершенно чувственное представление становится — независимо, в различных частях света — священным актом (или священнодействием), в котором божество изображается или человеком, или, символически, фаллосом». Дальнейший материал см.: *Dieterich A.* Eine Mithrasliturgie. P. 121 ff.



Рис. 4. Сцена из элевсинских мистерий.
С погребальной урны. I в. н. э. Рим

ность, созданную злонамеренными созвездиями, *Heimarmene**, или то, что мы, психологи, называем ***навязчивостью ли-***

---

* См. молитвы так называемой литургии Митры, приведенные в сочинении Дитериха (*Dieterich A.* Eine Mithrasliturgie). Там можно встретить такие характерные фрагменты: «душевная сила человека, которую я обрету вновь после теперешней, меня удручающей горькой нужды», и «из-за горькой неумолимой нужды, свалившейся на меня». В речи первосвященника богини Исиды (*Апулей.* Метаморфозы. XI, 15) можно проследить аналогичный ход мыслей. Молодой философ Луций превращен в осла, то есть в животное неизменно похотливое и ненавистное Исиде. Позже с него снимаются чары, и он посвящается в мистерии Исиды (рис. 5). Во время освобождения от чар священник говорит следующее: «Сделавшись по страстности своего молодого возраста рабом сластолюбия, ты получил роковое возмездие за несчастное свое любопытство. Но все же слепая Судьба, злобно терзая тебя и подвергая самым страшным опасностям, сама того не зная, привела тебя к сегодняшнему блаженству... Вот тебя приняла под свое покровительство другая Судьба, но уже зрячая, свет сиянья которой озаряет даже остальных богов. Ликуя, присоедини свой шаг к шествию богини-спасительницы. Пусть видят безбожники, пусть видят и сознают свое заблуждение: вот избавленный от прежних невзгод, радующийся промыслу великой Исиды Луций празднует победу над

*бидо**. В качестве одного из многих примеров я процитирую описание Блаженным Августином в его «Исповеди» судьбы Алипия:

> Безнравственность карфагенян, проявившаяся во всей своей дикости в их беспутных (гладиаторских) зрелищах, втянула Алипия в цирковое помешательство, и оно закружило его безжалостным образом. (Августин, бывший тогда учителем риторики, обратил его на путь истины своей мудростью.) Алипий воспрянул после этих слов, выбравшись из глубокой тины, которой он дал себя втянуть добровольно, так как она ослепила его злой прелестью. Мужественным воздержанием смыл он грязь своей души. Все

своей судьбой!» В своей молитве Исиде, Небесной Царице, Луций говорит (XI, 25): «О, святейшая, человеческого рода избавительница вечная, смертных постоянная заступница, что являешь себя несчастным в бедах нежной матерью. Ни день, ни ночь одна, ни даже минута краткая не протекает, твоих благодеяний лишенная: на море и на суше ты людям покровительствуешь, в жизненных бурях простираешь десницу спасительную, ярость Судьбы смиряешь, зловещее течение светил укрощаешь». Вообще, целью мистерий (рис. 4) было стремление с помощью магической силы подавить роковое «насилие звезд».

Власть рока лишь тогда переживается неприятно, когда все идет против нашей воли, но это означает, что мы не находимся более в согласии с самими собой. В соответствии с этим, древние входили в связь с «первичным светом» или «первичным огнем», с тем, что стоики понимали как последнюю причину, или с повсюду распространившимся теплом, которое создало все и потому является судьбоносным. (См. *Cumont F.* The Mysteries of Mitra. P. 114). Это тепло, как будет показано ниже, есть образ либидо. Другим понятием необходимости (Ананке) в соответствии с книгой Зороастра «О природе» является воздух, который в виде ветра связан с оплодотворяющим началом.

* Шиллер говорит в «Пикколомини» (II, 6): «В твоей груди находятся звезды твоей судьбы». «Судьба человека есть результат его характера», — говорит Эмерсон в своем эссе «Судьба». (Рус. перевод см.: *Эмерсон Р. У.* Сочинения. СПб., 1902.)

нечистоты цирка отпали от него; он никогда более не ступал ногой туда. (Алипий отправляется после этого в Рим, чтобы изучать право, но там он впадает в прежний образ жизни.) В Риме его охватила несчастная страсть к гладиаторским играм с совершенно невероятной силой. Так как он вначале относился к этим играм с отвращением и проклинал их, то некоторые из его друзей и товарищей, идя с пиршества и встретив его, повели его с дружеским насилием в амфитеатр, когда там происходили эти жестокие убийственные игры, несмотря на то, что он, собрав все свои силы, настойчиво отказывался и сопротивлялся. При этом он говорил им: «Если даже вы потащите туда мое тело и будете его там держать, то можете ли вы обратить мой дух и мои взоры на это зрелище? И так я хочу присутствовать, отсутствуя, и тем преодолеть и вас, и эти игры». Несмотря на его слова, они повели его с собой, жаждая узнать, сможет ли он это провести. Когда они пришли туда, то сели там, где еще были свободные места, и все загорелось в бесчеловечном наслаждении. Алипий закрыл глаза и запретил своей душе пускаться в такие приключения. О, если бы он заткнул также и свои уши! Так как, едва только один пал в борьбе и весь народ поднял мощный крик, Алипий уступил любопытству и, готовый каждое зрелище, какое бы оно ни было, встретить с гордым презрением, открыл глаза. И его душе была нанесена более тяжелая рана, нежели тому гладиатору, на которого он хотел взглянуть; и он пал более жалко, нежели тот, при падении которого произошел крик, проникший в его слух и открывший его глаза, так что образовалась пробоина, через которую он мог бы быть поражен и опрокинут, будучи душой более смелым, нежели крепким, и тем более слабым, что он полагался на себя, а не, как это следовало бы, на Тебя. Ибо, увидев кровь, он впитал тут же и жажду крови в себя и уже более не отвращался, а направил свое зрение на все это, проглотил ярость, не зная о том, и упивался преступной борьбой и был опьянен кровавым наслаждением. Теперь он был уже не тем, каким туда пришел, и стал достойным товарищем тех, которые его сюда

притащили. Что еще следует прибавить к этому? Он увидел, он вскрикнул, он возгорелся и унес с собой безумное желание, которое возбуждало его все снова и снова идти туда, и не только в сопровождении тех, которые его сначала силой привели туда, но предупреждая всех и соблазняя к тому же и других*.

103

Разумеется, следует признать, что приручение или одомашнивание (доместикация) человека стоило ему (человеку) больших жертв. Эпоха, создавшая стоический идеал, очень хорошо знала, к чему и против чего она его установила. Время Нерона делает понятными знаменитые места сорок первого письма Сенеки к Луцилию:

> Один ввергает в заблуждение другого, и как хотим мы обрести спасение, когда никто не знает удержу, когда весь мир гонит нас еще глубже в порок?
>
> Если ты встретишь где-нибудь человека бесстрашного в опасности, нетронутого порочными наслаждениями, счастливого в несчастии, спокойного среди бури, возвышенного над обыкновенными смертными, на одинаковой ступени с богами, разве благоговение не охватит тебя тогда? Разве ты не должен сказать себе: столь возвышенное существо является чем-то совершенно другим, нежели мое жалкое тело! Божественная сила властвует там. Необыкновенный дух, полный меры, возвышенный надо всем мелким, который посмеивается над тем, чего мы, другие, боимся или чего добиваемся; такого человека оживляет божественная мощь; нечто подобное не может существовать без содействия божества. Своей большей частью такой дух принадлежит тем областям, откуда он сошел к нам. Подобно тому, как лучи солнца, хотя и касаются земли, но дома они лишь — там, откуда пришли, так и великий святой человек, ниспосланный к нам, чтобы мы лучше познали бо-

---

* *Бл. Августин.* Исповедь. Кн. 6. Гл. 7–8.



Рис. 5. Посвящение Апулея.
Титул книги Апулея «Метаморфозы». 1648 г.

жественное, хотя и общается с нами, но по существу принадлежит все-таки своей первоначальной родине; туда смотрит и стремится он; среди нас он живет, как высшее существо*.

104

Люди этого столетия созрели к отождествлению со словом, ставшим плотью, к основанию нового общества, объединенного идеей**, во имя которой члены его могли любить друг друга и называть себя братьями***. Неопределима древность идеи мессии (посредника), во имя которого открылись новые пути любви; эта идея осуществилась в действительности, и человеческое общество сделало, таким образом, огромный шаг вперед. К этому привела не умозрительно измышленная философия, а элементарная потребность большинства, прозябавшего в духовной тьме. К этому, очевидно, толкали глубочайшие необходимости, так как человечеству было не по себе в этом состоянии необузданности****. Смысл этих культов — христиан-

* *Сенека Луций*. Нравственные письма к Луцилию. Перевод С. Ошерова.

** Подъем к «идее» особенно хорошо обрисован у Августина (*Бл. Августин*. Исповедь. X, 6 и далее). Начало восьмой главы гласит: «Я возвышусь, стало быть, и над этой силой моей природы, шаг за шагом подымусь к тому, кто меня приуготовил; приду к нивам и далеким дворцам моего воспоминания».

*** Исповедующие Митру также называли друг друга братьями. По философской терминологии и Митра был также Логосом, эманированным из Бога (*Cumont F*. Mysteries... P. 140).

**** Августин, стоявший близко к этой переходной эпохе не только по времени, но и по духу, пишет в «Исповеди» (VI, 16): «Я поставил вопрос, почему мы, даже если бы были бессмертны и жили бы все дальше в неизменном обладании нашим телом, без боязни когда-либо потерять его, все-таки не могли бы быть счастливы и что именно мы искали бы дальше? Я, жалкий, не подумал о том, из какого источника проистекало то, о чем я спокойно говорил со своими друзьями, касаясь предмета столь позорного, и

ства и митраизма — ясен: это нравственное обуздание животных влечений*. Распространение обеих этих религий предало нечто, что жило в первых исповедниках, в том необычайном чувстве искупления, которое сегодня мы едва ли способны принять. Кроме того, мы почти совершенно не знаем всех тех смерчей и ураганов, которые поднялись в результате сбросившего свои оковы либидо, бушевавшего на улицах и площадях, в городах и весях Римской империи. Но мы могли бы узнать это чувство вновь, если бы когда-нибудь ясно и во всех своих последствиях поняли, что же в действительности произошло перед нашими собственными глазами. Современный цивилизованный человек, по-видимому, очень далек от всего этого. Он просто стал невротиком. Оттого потребность в христианских общинах по необходимости должна была исчезнуть вместе с утратой для нас их смысла и значения. Мы даже не знаем, от чего призвана охранять нас эта община**. В глазах просвещен-

---

не мог я быть счастлив без этих друзей даже при том образе мыслей, который я обнаруживал тогда при каждом возникновении чувственной радости. Этих друзей я любил действительно бескорыстно и знал, что они тоже привязаны ко мне без всякого себялюбия. О, чудесно извилистая тропа!» — «Горе отважному духу, который надеялся, отступив от Бога, войти в обладание лучшим! Двинется ли он вперед или назад, ляжет ли на спину или на бок, всюду встретят его жестокие недуги. Ты один есть покой!»

* Обе религии учат ярко выраженной аскетической морали, но в то же время и морали деятельности. Последнее особенно верно для митраизма. Кюмон (*Cumont F.* Mysteries... P. 147) говорит, что митраизм обязан своим успехом ценности своей морали, которая энергично воспитывала к деятельности. Сторонники Митры образовывали «священное воинство» для борьбы со злом (P. 148). Среди них были *virgines* (монахини) и *continentes* (монахи-аскеты) (P. 165).

** Я намеренно сохранил эти выдержки из более ранних изданий книги, поскольку они типичны для фальшивого ощущения безопасности, свойственного концу прошлого века (fin de siecle). Поскольку впоследствии мы пережили такое омерзение разру-

ных людей религиозность придвинулась, и даже очень близко, к неврозу*. Необходимо согласиться с тем, что христианский акцент на духе неизбежно ведет к невыносимому обесцениванию физической стороны жизни и, таким образом, создает нечто вроде оптимистической карикатуры на человеческую природу. Человек получает слишком хорошую и слишком духовную картину самого себя и делается слишком наивным и оптимистичным. В двух мировых войнах нам снова открылась бездна, преподавшая нам наиболее поучительный урок, который только и можно себе вообразить. Теперь мы знаем, на что способны люди и что хранится на нашем складе, если когда-либо снова массовая психика вздернет вверх правую руку. Массовая психология — это эгоизм, обретший невообразимую мощь и силу, так как его цель имманентна, но не трансцендентна.

105

Вернемся теперь к вопросу, с которого мы начали: а именно — создала ли мисс Миллер нечто ценное своим стихотворением? Если мы примем во внимание, среди каких психологических и

шения, которое Риму даже и не снилось. Что касается социальных условий в Римской империи, то я отсылаю читателя к Пельману (*Pöhlmann R. von*. Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus) и Бюхеру (*Bücher K*. Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143–129 B.C.). Тот факт, что невероятно огромная часть людей прозябала в темной низости рабства, несомненно, одна из главных причин той необычайной меланхолии, которая веяла над всей эпохой правления цезарей. В долгосрочной перспективе для тех, кто купался в удовольствии, было невозможно не подвергнуться воздействию через таинственную работу бессознательного, и все это происходило на фоне глубокой печали и еще большего несчастья их собратьев. В результате первые оказались вовлечены в оргиастические безумия, в то время как вторые — лучшие из них — окунулись в странную мировую скорбь и мировую усталость, типичную для интеллектуалов той эпохи.

* К сожалению, Фрейд также повинен в этой ошибке.

морально-исторических условий возникло христианство в эпоху, когда страшная грубость нравов была будничным явлением, то мы поймем религиозную растроганность всей личности и ценность той религии, которая защищала людей римской культуры от явного нападения зла. Тогдашним людям было нетрудно сохранять в сознании мысль о грехе, так как они ежедневно видели перед собой его плоды. Поэтому и религиозный плод был тогда результатом работы собирательной личности. Мисс Миллер не только недооценивает значения своего «греха», но для нее утерялась связь «гнетущей и беспощадной нужды» с религиозным плодом ее творчества. Таким образом, ее поэзия теряет совершенно живую ценность религиозной работы искусства. Эта поэзия — не более как сентиментальная трансформация эротического переживания, происшедшая незаметно наряду с работой сознания и потому принципиально имеющая ту же ценность, как и выявленное содержание сна со своей обманчивой шаткостью.

106

В той мере, в какой современный разум страстно занят предметами совершенно другого рода, нежели религия, последняя и ее предмет, то есть изначальная греховность, отошли на задний план, то есть почти ушли в бессознательное. Поэтому в наши дни не верят больше ни в то, ни в другое. Люди бранят психологию за то, что она погрязла в нищенской фантазии. Между тем даже самый мимолетный взгляд на историю античной религии и морали позволяет увидеть, каким демонам дает прибежище у себя душа человека. С неверием в нравственную грубость человеческой природы соединяется неверие и в мощь религии. Явление, хорошо известное каждому психоаналитику, а именно — *бессознательная* трансформация эротического конфликта в религиозную деятельность, представляет собой нечто, совершенно лишенное всякой этической ценности, просто истерическую подделку, тогда как тот, кто своему сознательному греху столь же сознательно противопоставляет свою религию, тот совершает нечто, чему с исторической точки зрения нельзя отказать в величии. Та-

кое отношение является здоровой религиозностью. Бессознательной же трансформации эротического в религиозное следует сделать упрек в сентиментальном позировании, лишенном всякой нравственной ценности*.

107

Путем вековых образовательных упражнений христианство добилось очень значительного ослабления животных инстинктов-влечений, свойственных эпохам варварства и античности, так что большое количество инстинктивной энергии (жизненных сил) высвободилось для построения цивилизации. Эффект подобного воспитания продемонстрировал себя в фундаментальном изменении установки, а именно — в отчуждении от реальности и нахождении других миров в раннем христианстве. Это была эпоха, пробудившая поиск внутренней глубины и духовной абстракции. Природа вызывала у человека отвращение. Стоит только вспомнить фрагмент у Блаженного Августина, цитируемый Якобом Буркхардтом:

> И люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, — а себя самих оставляют в стороне!**

108

Но это была не только эстетическая красота мира, которая занимала их чувства и искушала отойти от концентрации на

---

* Один теолог, обвинивший меня в антихристианстве, совершенно пропустил тот факт, что Христос никогда не говорил: «Если не обратитесь и не останетесь как дети, не войдете в Царство Небесное», — но говорил и подчеркивал: «Если не обратитесь и не будете как дети...» Его обвинение является доказательством отменной тупости религиозной чувствительности. Невозможно, после всего, игнорировать всю драму перерождения *in novam infantiam* (к новому детству)!

** *Бл. Августин.* Исповедь. X, 8. У Буркхардта это место цитируется в «The Renaissance in Italy» (P. 181).

духовных и надмирских целях. Здесь были и демонические или магические влияния, исходившие из самой природы.

109

Выдающийся знаток культа Митры Франц Кюмон говорит следующее:

> Боги были повсюду и вмешивались в события повседневной жизни. Огонь, приготовлявший пищу верующим и согревающий их; вода, утолявшая их жажду и очищавшая их; даже воздух, которым они дышали, и свет дневной, им светивший, были предметом их богопочитания. Может быть, ни одна религия не дала своим исповедникам столько побуждений к молитве и богослужениям, сколько митраизм. Когда посвященный вечером направлялся к святой пещере, скрытой в лесном уединении, то на каждом шагу все новые и новые впечатления вызывали в его сердце мистическое возбуждение. Звезды, сиявшие на небе; ветер, шевеливший листвой; источник и ручей, спешивший, журча, к долине; сама земля, на которую ступала его нога, — все было божественным в его глазах, и вся природа, его окружавшая, вызывала в нем благоговейную робость перед лицом бесконечных сил, действующих во Вселенной*.

110

Это религиозное единение с природой прекрасно описано Сенекой:

> Когда ты вступаешь в лес со старыми и необычайно высокими деревьями, в котором сплетения ветвей и веток закрывают вид неба, разве величавость такого леса, тишина местности, чудесная тенистость этого свободного, образованного чашей купола не пробуждают в тебе веры в высшее существо? И там, где в размытой каменной глыбе, под выступом горы зияет пещера, созданная не руками человеческими, а высеченная природой, разве не проникает в твою

---

* *Cumont F.* The Mysteries... P. 149.

душу своего рода религия? Мы освящаем места истоков великих рек; там, где из темной почвы пробивается вода, стоит алтарь; мы почитаем теплые источники; иные озера признаются священными за окружающую их мрачную тенистость или за бездонную глубину*.

111

В явном противоречии с этим древним поклонением природе выступает христианское отвержение от мира, наиболее впечатляюще описанное в «Исповеди» Блаженного Августина:

> Что же, любя Тебя, люблю я? Не телесную красоту, не временную прелесть, не сияние вот этого света, столь милого для глаз, не сладкие мелодии всяких песен, не благоухание цветов, мазей и курений, не манну и мед, не члены, приятные земным объятиям, — не это люблю я, любя Бога моего. И, однако, я люблю некий свет и некий голос, некий аромат и некую пищу, и некие объятия — когда люблю Бога моего; это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром, где пища не теряет вкуса при сытости, где объятия не размыкаются от пресыщения. Вот что люблю я, любя Бога моего**.

112

Мира с его красотой следует избегать, и не только потому, что здесь все тщетно и преходяще, но и потому, что любовь творящей природы быстро делает человека ее рабом. Как говорит Блаженный Августин:

> Привязавшись, однако, к миру созданному, они подчиняются ему, а подчинившись, уже не могут рассуждать***.

---

* *Сенека Луций*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.

** *Бл. Августин*. Исповедь. X, 6.

*** *Бл. Августин*. Исповедь. X, 6.



Рис. 6. Мать всех живущих.
Из книги «Hypnerotomachia Poliphili». Венеция, 1499 г.

Кто-то мог бы определенно подумать, что возможно любить нечто, иметь к нему положительное отношение без падения перед этим ниц, без утраты своей силы рационального суждения. Но Августин знал своих современников, и более того, знал, как много божественной и богоподобной силы скрыто в красоте мира:

> Ибо одна ты в руках своих держишь кормило природы,
> И ничего без тебя на божественный свет не родится,
> Радости нет без тебя никакой и прелести в мире*.

---

* *Лукреций*. О природе вещей. I, 21–24:
Quae quoniam rerum naturam sola gubernas,
Nec sine te quicquam dias in luminis oras
Exoritur, neque fit laetum neque amabile quicquam.

113

Таким образом, Лукреций превозносит «alma Venus» (кормящая, питающая Венера — любовь) как руководящий принцип природы. Человек остается жалкой жертвой у подобного *даймона** до тех пор, пока он категорически отвергает его первоначальное соблазняющее влияние. И это не просто вопрос чувственности и эстетического разложения, но, — и в этом главная суть — язычества и поклонения природе (рис. 6). Поскольку боги обитают в сотворенных вещах, человек поклоняется этим вещам, и по этой причине он должен отвернуться от них, дабы не оказаться поглощенным ими. В этом отношении судьба Алипия крайне поучительна. Если бегство от внешнего мира протекает успешно, то тогда человек способен выстроить внутренний духовный мир, который твердо противостоит натиску чувственных впечатлений. Борьба с миром чувств привела к рождению мыслительного типа, независимого от внешних факторов. Человек выиграл для себя *суверенность идеи,* которая оказалась способной противостоять эстетическому влиянию, так что мысль больше не была скована эмоциональным результатом чувственных впечатлений, но могла утверждать себя и позднее, даже возвыситься до рефлексии и наблюдения.

Все это погибло в мироотчужденности христианства с тем, чтобы воскреснуть гораздо позднее, тогда, когда мышление уже достигло той самостоятельности идеи, которая была способна противостоять эстетическому впечатлению в той мере, чтобы мысль не сковывалась более чувственно окрашенным воздействием впечатления, а могла бы возвыситься к рефлектирующему наблюдению. Так вступил человек в новое и независимое отношение к природе, чтобы продолжать выстраивать основания, которые утвердил классический дух**, и укрепить еще больше естественную связь, которую ослабил христиан-

* Даймоны (*греч.*) — фигуры из посреднического мира, постоянные спутники всех людей и каждого человека в отдельности. В христианстве это понятие приобрело негативную форму и превратилось в отрицательного «демона». — *Примеч. рус. ред.*
** См.: *Kerényi K.* Die Göttin Natur. P. 50 ff.

ский уход от мира. На этом, вновь обретенном, уровне был выкован союз с внешним миром и природой, который, в отличие от прежней установки, не коллапсировал перед магией внешних объектов, а мог рассматривать их в равномерном и устойчивом свете рефлексии. Тем не менее внимание, щедро растраченное на природные объекты, слило вместе и связало навсегда нечто из старого религиозного благочестия и нечто из прежней религиозной этики с научной честностью и правдивостью. Хотя в эпоху Ренессанса античное чувство природы, пройдя через искусство* и естественную философию**, видимым образом иссякло, а христианский принцип на какое-то время был отброшен на задний план, новорожденная рациональная и интеллектуальная стабильность человеческого разума, тем не менее, смогла удержаться, дав себе возможность углубиться в дебри природы еще дальше, углубиться в такие дебри, о которых в ранние века никто и не подозревал. Чем более успешно осуществлялось это проникновение и чем сильней утверждался новый научный дух, тем больше последний — что обычно и происходит с победителем — становился заключенным того мира, который он завоевал. В начале нынешнего века христианский писатель все еще мог рассматривать современный дух как нечто вроде вторичной инкарнации Логоса.

> Более глубокий взгляд на одушевление природы в современной живописи и поэзии, живая интуиция, от которой не в состоянии отказаться больше и наука, даже в самой строгой своей работе, дает возможность легко понять, каким образом Логос эллинской философии, который указал раннему идеалу Христа его космическое положение, лишенный своего трансцендентального характера, празднует свое новое воплощение***.

---

* См.: *Hartlaub G. F.* Giorgiones Geheimnis.

** В особенности, в алхимии. См. мою работу «Парацельс как духовное явление». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Дух Меркурия. М., 1996. С. 71–163.)

*** *Kalthoff A.* Entstehung des Christentums. S. 154; *Kalthoff A.* The Rise of Christianity. P. 200.

Нетрудно понять, что это не столько вопрос инкарнации Логоса, сколько схождения Антропоса или Нуса (Nous) в темные объятия Физиса (Physis). Мир не только лишился своих богов, но и утратил свою душу. Через смещение интереса от внутреннего к внешнему миру наше знание природы тысячекратно увеличилось по сравнению с предшествующими веками, но знание и опыт в отношении мира внутреннего соответственно сократились. Религиозный интерес, который должен был бы оставаться наивысшим и самым решающим фактором, во внутреннем мире утратился, и наиболее значительные догматические фигуры истощились до незнакомых и непостижимых рудиментов, некой добычи для разного рода критики. Даже современная психология переживает огромную трудность в утверждении права человеческой души на существование, в статусе, заслуживающем доверия: что душа — это форма существования со свойствами, которые могут быть исследованы, и поэтому является подходящим объектом для научного изучения; что она не нечто, пришпиленное к потустороннему, но обладает также и внутренней автономностью, и своей собственной жизнью; что это не просто эго-сознание, а некое существование, которое во всех своих ипостасях может быть проявлено лишь косвенным образом. Для людей, которые думают иначе, мифы и догматы церкви представляются не чем иным, как собранием абсурдных и невозможных утверждений. Современный рационализм оказывается процессом фальшивого просвещения и даже морально гордится собой за свои иконоборческие тенденции. Большинство людей удовлетворяются не слишком интеллигентным взглядом, согласно которому конечная цель догмы — это установить нечто скучное до невозможности. То, что это может быть символическим выражением определенной идеи с определенным содержанием, мало до кого доходит. Удивительно вообще, что о существовании этой идеи еще кто-то знает! Ведь то, чего «Я» не знаю, попросту не существует. Разумеется, для такой просвещенной тупости никакой бессознательной психики нет.

114

Символы не являются аллегориями или знаками: они представляют образы содержаний, которые по большей части внепо-

ложны (трансцендентны) сознанию. Мы все же вынуждены открывать, что такие содержания реальны, что они являются теми посредниками, с которыми не только возможно, но и абсолютно необходимо налаживать связь и находить общий язык*. До тех пор, пока происходят подобные открытия, мы не утратим способности понимать, что же такое догма, что она утверждает и каковы резоны для ее существования**.

V. ПЕСНЯ О МОТЫЛЬКЕ

115

Немного позднее мисс Миллер отправилась из Женевы в Париж; она говорит:

> Мое утомление в вагоне было так велико, что я едва могла заснуть хотя бы на один час. В дамском купе было ужасно жарко.

* См. мою работу «Отношение между эго и бессознательным». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1995. С. 288–290.)

** Когда я писал эту книгу, подобные вещи были все еще совершенно для меня неясными, и я не знал, у кого можно было бы проконсультироваться. Поэтому мне оставалось только процитировать для себя следующий фрагмент из 41 письма Сенеки к Луцилию: «Ты пишешь, что по-прежнему упорно стремишься к совершенству духа; дело это прекрасное и для тебя спасительное, ибо глупо молить о том, чего можно добиться от себя самого. Незачем ни простирать руки к небесам, ни просить прислужника в храме, чтобы он допустил нас к самому уху кумира, как будто тот лучше услышит нас: ведь бог близ тебя, с тобой, в тебе! Говорю тебе, Луцилий, что в нас заключен некий божественный дух, наблюдатель и страж всего хорошего и дурного, — и как мы с ним обращаемся, так и он с нами. Всякий истинный человек добра причастен божеству. Кто без помощи бога может возвыситься над фортуной? Он дает нам благородные и правдивые советы. В каждом человеке добра "обитает один — но не ведаем кто — из бессмертных"» (*Вергилий*. Энеида.VIII, 352).

116

В четыре часа утра она заметила ночную бабочку (мотылька), которая летала вокруг вагонной лампы. После этого она попробовала снова заснуть. И тут ей пришло в голову следующее стихотворение, которое мы приводим здесь в буквальном переводе:

МОТЫЛЕК СОЛНЦУ

Я стремилась к тебе с первого пробуждения моей души; все мои мечты принадлежали тебе еще тогда, когда я лежала в куколке.

Часто теряют жизнь тысячи мне подобных от слабой искорки, от тебя исходящей.

Еще один час, и моя бедная жизнь отлетит; но мои последние силы, так же, как первое стремление моей мечты, должны принадлежать твоему великолепию.

Тогда, если мне удалось поймать короткий луч, удовлетворенная, я хочу умереть, так как я, хоть и однажды, но увидела в совершенном блеске источник красоты, тепла и жизни.

117

Прежде чем мы перейдем к материалу, приводимому мисс Миллер для выяснения стихотворения, бросим опять взгляд на душевное состояние, в котором возникло это стихотворение. Со времени последнего непосредственного проявления бессознательного, о котором сообщила нам мисс Миллер, прошло, по-видимому, несколько месяцев или недель; об этом промежутке времени нам ничего неизвестно. Мы ничего не знаем о настроениях и фантазиях этого времени. Из этого молчания можно заключить, что между сочинением одного стихотворения и другого не произошло ничего особенного; следовательно, что стихотворение представляет собой нашедший свое словесное выражение фрагмент бессознательно происходящей, и месяцы, и годы длившейся, обработки комплекса. По всей вероятности, дело идет о том же конфликте,

что и прежде*. Прежний продукт, гимн Творению, исполненный надежд, имеет, однако, малое сходство с новой поэмой. Песня о мотыльке по характеру своему меланхолична до безнадежности: мотылек и солнце — два предмета, которые не встречаются друг с другом. Следует, однако, спросить себя: должен ли вообще мотылек достичь солнца? Мы знаем поговорку о мотыльке, летящем на огонь и обжигающем себе крылья, но нам неизвестна легенда о мотыльке, стремящемся к солнцу. Очевидно, здесь сливаются два, по смыслу своему совсем не подходящие друг к другу предмета; во-первых, мотылек, который летает вокруг света до тех пор, пока не сгорит; и, во-вторых, образ маленького эфемерного существа, вроде бабочки-поденки, которая в жалком противоречии с вечностью светил жаждет непреходящего света дня. Этот образ напоминает следующее место в «Фаусте»:

Взгляни: уж солнце стало озарять
Сады и хижины прощальными лучами.
Оно уже зашло, скрываяся вдали,
И вновь взойдет, природу пробуждая.
О, дайте крылья мне, чтоб улететь с земли
И мчаться вслед за ним, в пути не уставая!
И я увидел бы средь золота лучей
У ног моих весь мир.
...
Уж солнце скрылось; но в душе больной
Растет опять могучее желанье
Лететь за ним и пить его сиянье,
Ночь видеть позади и день перед собой,
И небо в вышине, и волны под ногами.
Прекрасная мечта! Но день уже погас.

---

* Комплексы имеют обычно величайшую устойчивость, хотя внешние формы их проявления и меняются калейдоскопически. Экспериментальное исследование убедило меня вполне в этом обстоятельстве. См. мою работу «Изучение словесной ассоциации» (*Jung C. G.* CW. Vol. 2).

О, духу так легко, от тела отрешась,
Парить свободными крылами!*

118

Вскоре после этого Фауст видит черную собаку, как она пробирается по ниве и по жнивью, собаку, являющуюся самим дьяволом-соблазнителем, в адском огне которого Фауст спалит себе крылья. Когда он свою великую мечту думал отдать красоте солнца и земли, то «покинул благодаря этому самого себя» и попал в руки злу.

Да, решено: оборотись спиною
К земному солнцу, что блестит вдали...** —

сказал себе Фауст, признавая подлинную для себя опасность; ибо поклонение Природе и ее красоте наводит средневекового христианина на языческие мысли, которые находятся к его сознательной религии в таком же, всегда готовом вспыхнуть, антагонизме, в каком некогда стояли друг к другу христианство и митраизм***.

119

Томление Фауста стало его гибелью. Жажда потустороннего последовательно привела его к пресыщению жизнью и к мысли о самоубийстве****. Но и томление по красоте этого мира

---

* *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 2. «У городских ворот».

** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 1. «Ночь».

*** Последнюю и, как известно, неудавшуюся попытку завоевать христианство с помощью религии природы сделал Юлиан Отступник.

**** Это решение проблемы имеет свою параллель в бегстве от мира, имевшего место в первые века христианства. Основывались целые города анахоретов в пустынях Востока. Устремляясь к духу, отцы-пустынники умерщвляли свою плоть, чтобы убежать от крайней огрубелости декадентствующей (разрушающейся) римской культуры. Аскетизм — есть форсированная сублимация, и он всегда имеет место там, где животные влечения на-

привело Фауста также к опасности погибнуть, к сомнениям и к душевной боли и вызвало трагическую кончину Маргариты. Ошибкой Фауста было то, что он как человек, чрезвычайно одержимый сильными могучими страстями, без задержек следовал в обоих направлениях упорному зову своего либидо. Конфликт Фауста — это отражение коллективного конфликта начала христианской эпохи. Но в нем, что достаточно любопытно, конфликт разворачивается в обратной последовательности.

От каких страшных соблазнов приходилось обороняться христианину при помощи абсолютной потусторонности своей надежды, показывает пример Алипия в Исповеди Августина, о чем мы уже говорили. Если бы кто-нибудь из нас жил в ту эпоху античной культуры, то ему стало бы ясно, что гибель ее неизбежна оттого, что человечество само возмутилось против нее. Известно, что еще до распространения христианства человечеством овладела дикая эсхатологическая надежда на искупление или избавление. Отзвуком подобного настроения можно считать и эклогу Вергилия: «Уже пришел последний век, согласно песне Сивиллы, и великий круг столетий зачинается сызнова. Уже возвращается и Дева*, и царство Сатурна (Золотой век), уже нисходит новый род с высоты небес. Ты, целомудренная Люцина, будь милостива к отроку, который

столько еще сильны, что их приходится исторгать насильственно. Чемберлен (*Chamberlain H. S.* Foundations of the 19th Century) рассматривал аскетизм как биологическое самоубийство, вызванное в то время огромным количеством межэтнических смешений среди обитателей Средиземноморья. Я думаю, что это смешение привело скорее к огрубению радости бытия (joie de vivre). Ко всему прочему аскеты были этическими людьми, которые в результате отвращения от меланхолии эпохи, явившейся простым выражением крушения индивида, доводили себя до трагического конца с задачей умертвить ту установку, которая себя исчерпала.

* Справедливость — дочь Зевса и Фемиды, которая после Золотого века покинула выродившуюся землю.

родится тогда и благодаря которому и прекратится только железный род, а золотой встанет в целом мире; уже владычествует твой Аполлон... Под твоим водительством сотрутся следы нашего преступления, если таковые еще сохранились, и страны будут избавлены от постоянного страха. Тот воспримет жизнь богов, он увидит героев у богов и сам предстанет пред ними. В отеческой добродетели правит он в мире над кругом земли»*.

120

С повсеместным распространением христианства культ аскетизма обозначил новые формы: монастырский быт и отшельничество.

Фауст предпринимает ход в обратном направлении: для него аскетический идеал является смертоносным. Он борется за освобождение и обретает жизнь тем, что отдает себя во власть злу; поэтому он приносит гибель существу, которое он больше всего любит, — Гретхен. Он отрывает себя от боли и приносит свою жизнь в жертву бесконечной полезной работе, чем и спасает жизнь многих** . Его двойное предназначение — спасителя и разрушителя — намечено уже с самого начала:

> Вагнер:
> Что должен был ты, муж великий, ощутить,
> Услышав эту речь и эти восклицанья!..

---

* *Вергилий.* Буколики. Эклога IV. (См. также: *Norden E.* Die Geburt des Kindes.) Благодаря этой эклоге позже Вергилий удостоился чести именоваться как бы христианским поэтом. Этому положению он также обязан своей роли в качестве психопомпа у Данте.

** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. II. Акт 5. Здесь и далее «Фауст» И. В. Гёте цитируется в переводе Н. Холодковского, за исключением особо оговоренных случаев.

> До гор болото, воздух заражая,
> Стоит, весь труд испортить угрожая;
> Прочь отвести гнилой воды застой —
> Вот высший и последний подвиг мой!

Фауст:
...И стали мы лечить. Удвоились мученья:
Больные гибли все без исключенья,
А выздоравливал ли кто,
Спросить не думали про то.
Вот наши подвиги леченья!
Средь этих гор губили мы
Страшней губительной чумы!*

121

Глубокий смысл Фауста можно видеть и в том, что в нем найдены слова для обозначения проблемы, которая со времени эпохи Возрождения беспокойно дремлет в человеческой душе. Фауст совершил для нашей культуры то же, что Эдип для греческой. Где же исход между Сциллой мироотвержения и Харибдой мироприятия?

122

Тон, полный надежды, который приведен в гимне Творцу, не мог долго поддерживаться нашей поэтессой. Это поза, которая лишь обещает, но не исполняет. Старинное томление должно обнаружиться вновь, так как особенностью всех комплексов, которые обрабатывались лишь в бессознательном, является то, что они ничего не теряют из первоначальной своей эффективной суммы и что их внешние манифестации могут видоизменяться почти бесконечно. Поэтому можно первое стихотворение рассматривать как бессознательную попытку разрешить конфликт при положительной религиозности, наподобие того, как прежние столетия приводили к окончательному разрешению свои сознательные конфликты через противопоставление их религиозной точки зрения. Этот опыт не удается. Во втором стихотворении следует вторичный опыт, который имеет более мирской характер. В его руководящей мысли нельзя сомневаться: только один раз поймать короткий луч и потом умереть. От области религиозной потусторонно-

* *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 2. «У городских ворот».

сти взор, как у Фауста*, обращается к «этому земному солнцу». И уже примешивается к этому нечто, имеющее совсем иной смысл; именно, мотылек, до тех пор летающий вокруг света, пока он не сжигает себе крыльев.

123

Переходим к тому, что мисс Миллер приводит для пояснения своего стихотворения. Она говорит:

> Это небольшое стихотворение произвело на меня глубокое впечатление. Конечно, я не могла тут же достаточно ясно и прямо осмыслить его. Но несколько дней спустя, когда я вновь с подругой перечитала одну философскую работу, которую я прошлой зимой прочла в Берлине с большим наслаждением, я напала на следующие слова: «одно и то же страстное стремление: мотылька — к звезде и человека — к Богу». Я совсем было забыла эти слова, но мне стало совершенно ясно, что именно они дали о себе знать в моем гипнагогическом стихотворении. Кроме того, мне пришла на память одна виденная мной драма, под заглавием «Мотылек и Пламя»**, явившаяся, по-видимому, еще одним толчком к созданию этого стихотворения. Из этого видно, как часто запечатлевалось во мне слово «мотылек».

---

* *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 2. «У городских ворот».

Фауст:
Готов я в дальний путь! Вот океан кристальный
Блестит у ног моих поверхностью зеркальной,
И светит новый день в безвестной стороне!
Вот колесница в пламени сиянья
Ко мне слетела! Предо мной эфир
И новый путь в пространствах мирозданья.
Туда готов лететь я — в новый мир,
О, наслажденье жизнью неземною!
Ты стоишь ли его, ты, жалкий червь земли?
Да, решено: оборотись спиною
К земному солнцу, что блестит вдали...

** Подробнее об этой драме см. «Приложение».

124

Глубокое впечатление, произведенное стихотворением на его сочинительницу, говорит о том, что она вложила в него большую долю любви. Выражение «страстное стремление» (aspiration rassionnee), отнесенное и к мотыльку, и к человеку, говорит об отождествлении мисс Миллер себя с мотыльком. Оттого слово «мотылек», как подходящее для нее имя, часто запечатлевалось в ее сознании. Ее стремление к Богу, уподобленное стремлению мотылька к свету, аналогично стремлению к поющей утренней звезде, о котором шла речь в предыдущей главе в связи с морским офицером, певшим на палубе во время ночной стражи «об утренних звездах...»

125

Как угодно, а стыдно и возмутительно, что самые возвышенные устремления человека, которые, собственно, и делают его действительно человеком, приходится столь непосредственно увязывать со всепоглощающими житейскими страстями. Подобное сравнение претит более тонкому чувству и, несмотря на несомненные факты, невольно склоняешься к оспариванию подобной связи. Что происходит? Штурман с бронзовой кожей и черными усами и самая возвышенная религиозная идея? Невозможно! Мы не сомневаемся в несопоставимости этих двух объектов, но, по крайней мере, у них есть одно общее: оба являются объектами страстного желания, которое остается зримым, как в случае, когда природа объекта изменяет качество либидо, так и в случае, когда мы неизменно имеем дело с одним и тем же желанием, то есть с тем же самым эмоциональным процессом. В психологическом плане не всегда ясно, — пользуясь банальным сравнением, — имеет ли аппетит, как таковой, какое-либо прямое отношение к качеству желаемого объекта. Внешне, разумеется, важно, какой объект оказывается в поле зрения желания, но внутренне также важно знать, что же это за желание. Желание может быть инстинктивным, компульсивным, дозволенным, некотролируемым, жадным, иррациональным, чувственным и так далее, но может быть рациональным, обдуманным, контролируемым, скоординиро-

ванным, приспособленным, этическим, рефлективным и так далее. Относительно его психологической оценки можно сказать: *как* — гораздо более важно, чем *что* — «si duo faciunt idem, non est idem» («дважды сделанное то же, не есть то же»).

126

Качество желания важно, поскольку оно наделяет свой объект моральными и эстетическими качествами добра и красоты, влияя, таким образом, самым решающим образом на наши отношения с другими людьми и с окружающим нас миром. Природа прекрасна только благодаря стремлению к любви, и добро есть все, что мои чувства оценивают как добро. Ценности создаются, главным образом, качеством субъективных реакций. Нельзя сомневаться в существовании также и «объективных» ценностей; их валидность, правда, зависит от консенсуса мнений. В эротической сфере особенно очевидно, как мало значит объект, и насколько велико значение субъективной реакции.



Рис. 7. Немецкое солнце-идол. *Из книги «Саксонские хроники». 1596 г.*

127

По-видимому, мисс Миллер не слишком много думала об офицере, что и понятно. Несмотря на это, однако, от этой встречи исходит глубокое и длительное действие, которое ставит божество и эротический предмет на одну линию. Настроения, исходящие, по-видимому, от этих двух предметов, проистекают вовсе не оттуда, а оказываются проявлением ее сильной страсти. Славит ли мисс Миллер Бога или солнце, она подразумевает свою любовь как глубочайшее и сильнейшее влечение, на которое только способно человеческое существо.

128

Читатель вспомнит, что в прошлой главе была построена следующая цепь ассоциаций: певец — поющая утренняя звезда — бог звука — создатель мира — бог света — солнце — огонь — любовь. С изменением эротического впечатления из утверждающего в отрицающее место предмета заступают преимущественно световые символы. Во втором стихотворении, где томление прорывается более открыто, таким символом является непосредственно земное солнце. Так как либидо отвратилось от предмета внешней действительности, то предметом его становится нечто психическое, а именно — Бог. Психологически, однако, Бог является именем, обозначающим комплекс представлений, группирующихся вокруг одного очень сильного чувства; чувственный тонус и есть то, что наиболее характерно и действенно в комплексе*, так как последний представляет эмоциональное напряжение, которое может быть сформулировано в терминах энергии. Характеристики света и огня передают интенсивность чувственного тонуса и являются поэтому выражениями той психической энергии, которая проявляет себя как либидо. Если почитают бога, солнце или огонь (рис. 7), то поклоняются интенсивности и силе (энергии), в других словах, явлению психической энергии как таковой, либидо. Каждая сила и каждое явление есть особая форма энергии. Форма выступает и как образ и как вид проявления. Она выражает две вещи: энергию, которая приобретает в ней свои очертания, и посредника, в котором эта энергия возникает. С одной стороны можно сказать, что энергия творит свой собственный образ, а с другой стороны, что природа посредника заставляет ее принять определенную форму. Один человек извлекает идею Бога из солнца, а другой — поддерживает это нуминозное чувство тем, что наделяет солнце богоподобным значением. Первый со своей установкой и темпераментом боль-

* Ср.: *Jung K. G.* Diagnostische Assoziationsstudien und Psychologie der Dementia praecox. Kap. II und III; *Jung C. G.* Review of the Complex Theory. Pars. 200. (Рус. перевод см.: *Юнг К. Г.* Синхронистичность. С. 121–136).

ше верит в каузальную структуру (nexus) окружающей среды, последний больше придерживается спонтанности психического переживания. Боюсь, что мы здесь вновь оказываемся перед старым вопросом: курица или яйцо. По этой причине я склоняюсь к тому мнению, что в данном специфическом случае психоэнергетическое явление не только имеет предпочтение, но и объясняет значительно больше, чем гипотеза о каузальной первичности окружающей среды.

129

Поэтому я в широком смысле придерживаюсь того мнения, что психическая энергия или либидо творит Бого-образ, используя архетипические паттерны, а человек, соответственно, поклоняется психической силе, действующей внутри него самого, как чему-то божественному (рис. 8). Мы, таким образом, приходим к объективному заключению, что с психологической точки зрения Бого-образ является реальным, но субъективным явлением. Как говорит Сенека: «Бог близок к тебе, он у тебя, в тебе», или как сказано в Первом послании Иоанна: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» и «если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает»*.

130

Для того, кто воспринимает либидо просто как психическую энергию, над которой он имеет сознательный контроль, религиозное отношение в том виде, как мы его определили, возникает как забавная игра в прятки с самим собой. Но вопрос скорее связан с энергией, которая принадлежит архетипу, бессознательному, следовательно, с энергией, которая вовсе не оказывается в распоряжении сознания. «Игра с собой»

* См. 1 Ин 4:8, 12. «Каритас» в Вульгате соответствует *агапе*. Это слово из Нового Завета возникло из греческого «*агапе*» — «любить», «высоко ценить», «возвышать», «одобрять» и так далее. Следовательно, *агапе*, вне всяких сомнений, психическая функция.



Рис. 8. Почитание учения Будды в образе солнечного колеса.
Ступа Амаравати. Индия. II в. н. э. Государственный музей, Мадрас

становится всем чем угодно, но не забавой; напротив, эта «игра» крайне важна. Носить в себе божественное начало оказывается чрезвычайно важной миссией; оно выступает гарантией счастья, силы и даже всемогущества в той степени, в какой все эти качества характеризуют божественное. Нести в себе бога — практически то же самое, что быть Богом. В христианстве, невзирая на искоренение наиболее чувственных идей и символов, можно обнаружить следы подобной психологии. Идея «стать Богом» еще более очевидна в языческих мистериальных культах, где неофит после инициации поднимает себя до божественного статуса: в завершение

ритуалов посвящения в сан в синкретических мистериях Исиды* неофита увенчивали короной из пальмовых листьев, водружали на пьедестал и поклонялись ему как Гелиосу (рис. 5). В одном магическом папирусе, опубликованном Дитерихом как митраическое богослужение, есть фрагмент, в котором сам неофит говорит: «Я звезда, блуждающая вместе с тобой и льющая свой свет из глубин»**.

131

В своем религиозном экстазе неофит уподобляет себя звездам совершенно так же, как средневековый святой уподобляет себя с помощью стигматизации Христу. Франциск Ассизский в этом отношении пошел еще дальше, говоря о своем брате солнце и о сестре луне***.

132

Ипполит, римский святой (170–235), настаивал на будущем обожествлении верующего: «Ты станешь Богом, ты будешь спутником Богу и сонаследником во Христе». Он говорил об обожествлении: «Это и есть “Познай себя”»****. Даже Иисус утверждал свое божественное сыновничество перед евреями, обращаясь в Псалме 81:6: «Я сказал: Вы боги», и далее это повторяется в Евангелии от Иоанна (Ин 10:34).

---

* *Апулей*. Метаморфозы. XI: «В правой руке я держал ярко горящий факел; голову мою окружал великолепный венок из листьев ослепительно прекрасной пальмы, расходившихся в виде лучей. Вдруг завеса отдернулась, и, разукрашенный наподобие солнца, словно воздвигнутая статуя, оказался я пред взорами народа».

** *Dieterich A*. Mithrasliturgie. S. 8–9.

*** Аналогичным образом цари из рода Сасанидов называли себя «братьями солнца и луны». В Древнем Египте душу каждого фараона считали осколком солнечного Гора.

**** *Hippolytus*. Elenchos. X. 34, 4.

133

Идея «становления богом» — весьма стара. Древние верования относили богостановление на время после смерти, а мистериальные культы вносят его уже в эту жизнь. Всего прекраснее изображено богостановление в одном очень древнем египетском тексте; это триумфальная песнь восходящей души:

Я есть бог-Атум, Я, который пребывал один.
Я есть бог-Ра в пору его первого появления.
Я есть великий бог, сотворивший себя самого,
Владыка богов, ему же никто из богов не равен.
Я был вчера и знаю про завтра;
Ристалище богов было сооружено, когда я сказал:
Я знаю имя того великого бога, который пребывает там.
Я тот великий Феникс, что пребывает в Гелиополе
и числит все, что есть и существует.
Я есть бог Мин при его появлении и возлагаю на главу свою оперение*.
Я пребываю в своей стране, иду в свой город.
Я вместе с моим отцом Атумом вседневно.
Нечистое во мне изгнано, и грех, бывший во мне,
низложен.
Я совершил омовение в тех двух озерах, что в Гераклеополе,
в которых омывают жертвенные приношения людей
для пребывающего там великого бога.
Я иду по той дороге, где я омываю свою главу в озере
Праведников.

---

* Ср. выше — коронование. Перо — символ власти. Венец из оперения — то же, что и корона из лучей. Коронование есть уже отождествление с солнцем. Так, зубчатая корона появляется в изображениях на римских монетах с того времени, когда началось отождествление цезарей с ***непобедимым солнцем*** (solis invicti comes). Сияние вокруг головы святых есть образ солнца, так же, как тонзура. У жрецов Исиды были выбритые блестящие макушки, как «звезды». Ср.: *Апулей.* Метаморфозы.

Я достигаю до этой страны Просветленных и вступаю
в великолепные ворота.
Вы, что стоите впереди, протяните мне ваши руки, это я,
я, который стал одним из вас. Я и мой отец Атум
вместе ежедневно*.

134

Богостановление по необходимости сопровождается повышением индивидуальной значимости и власти**. Это выглядит, как главная цель: усилить индивидуальное вопреки его общечеловеческой слабости и шаткости в личной жизни. Но усиление его сознательной силы является лишь внешним результатом его становления Богом; гораздо важнее более глубокие скрытые процессы в области чувств. Тот, кто интровертирует либидо, то есть отбирает его от предмета внешней действительности, тот впадает, если он только не совершает действительной замены, в неизбежные последствия интроверсии: либидо, обращенное вовнутрь, на субъекта, пробуждает там из заснувших воспоминаний как раз то, что содержит путь, приведший некогда либидо к предмету внешней действительности. Прежде всего самым главным таким предметом являются воспоминания детства, а среди них образы-имаго отца и матери. Они единственные в своем роде и непреходящие предметы; немногого достаточно в жизни взрослых, чтобы эти воспоминания вновь пробудились и стали действенными. В религии это регрессивное оживление образов-имаго родителей играет важную роль. Благодеяния религии суть благодеяния рук родительских;

---

* «Дневное исхождение из преисподней». См.: *Erman A*. Die Religion der Ägypter. S. 409 ff.

** В тексте приведенной у Дитериха литургии Митры говорится: «Я звезда, блуждающая вместе с тобой и льющая свой свет из глубин... Как только ты это скажешь, тотчас же откроется диск солнца». Через свою молитву посвящаемый получает божественную силу, чтобы обрести способность раскрыть даже солнечный диск (см. также рис. 11).

ее мирная обитель то же, что и родительская забота о детях, а религиозные чувства коренятся в бессознательной памяти о нежных душевных движениях раннего детства, памяти об архетипической интуиции сродни вышеприведенному гимну:

> Я пребываю в своей стране, иду в свой город. Я вместе с моим отцом Атумом повседневно*.

135

Видимый отец мира есть солнце, огонь небесный; поэтому отец, бог, солнце, огонь — мифологические синонимы. В известном факте почитания солнечной силе мы отдаем дань великой порождающей силе Природы, что ясно свидетельствует — если здесь еще необходимы свидетельства, — что человек почитает в божестве энергию архетипа. Этот символизм выражен весьма пластично в третьем Слове (логосе) папируса Дитериха: после вознесения второй молитвы звезды стекают вниз к неофиту из солнечного диска; «они о пяти зубцах и их очень много, ими наполнен весь воздух». «Когда раскроется солнечный диск, ты увидишь неизмеримый круг и огненные врата, которые заперты». Тогда посвящаемый произносит следующую молитву:

> Услышь меня, слушай, что я говорю, — ты, что в духе замыкаешь огненные засовы неба, двутелесный** огнеуп-

---

* Евангелие говорит: «Я и Отец — одно» (Ин 10:30); «И видящий Меня видит Пославшего Меня» (Ин 12:45); «Верьте Мне, что Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин 14:11); «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин 16:28); «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин 20:17).

** «О двух телах» — темный эпитет, если не признать, что тогдашним мистериям известна двутелесность Спасенного, которая являлась атрибутом и божества, а следовательно, и либидо. В культе Митры богом-духом, по-видимому, является Митра, а богом-природой — Гелиос, видимый наместник божества. Ср. дальше о смешениях Христа с солнцем.

равитель, свет сотворивший, огнедышащий, свет духа, огнелюбовник, прекрасноблистающий, владыка света, огнетелесный светодатель, огнеотпрыск, огнеисполнитель, в свете живущий, огневихрь, огнедвигатель, молниеметатель, слава света, светозиждитель, ты, что в огне несешь свет, победитель звезд.

136

Это возглашение в своих атрибутах света и огня почти исчерпываемо и в своей перегруженности может быть сравнено с бесчисленными возглашениями «любви» у средневековых мистиков. Среди множества текстов, которые можно было бы привести здесь в доказательство, я выбираю одно место из творений Мехтильды Магдебургской (1212–1277):

> О Господи, возлюби меня сильно и люби меня часто и долго. Чем чаще Ты меня будешь любить, тем чище я стану, чем сильнее Ты меня будешь любить, тем прекраснее я стану, чем дольше ты меня будешь любить, тем святее я стану здесь, на земле.

137

На это Бог отвечает:

> Что Я люблю тебя постоянно, это происходит от Моей природы, ибо Я есть сама любовь. Что Я тебя сильно возлюбил, это от Моего желания, ибо и Я жажду, чтобы Меня крепко возлюбили. Что Я тебя долго люблю, это от Моей вечности, ибо нет конца Мне*.

138

Религиозная регрессия использует родительское имаго только как символ, она, так сказать, одевает архетип в образ родителей, точно также как она воплощает энергию архетипа, исполь-

---

* *Mechthild of Magdeburg, Saint*. The Revelations. P. 14.

зуя чувственные идеи подобно огню, свету, теплу*, плодородию, порождающей силе и так далее. Очень часто в мистике внутренне созерцаемым божеством является солнце и свет, притом мало, а иногда и почти вовсе не олицетворяемые (рис. 9). В литургии Митры мы встречаем следующее знаменательное место: «Путь видимых богов откроется через солнце, которое есть Бог, Отец мой»**.

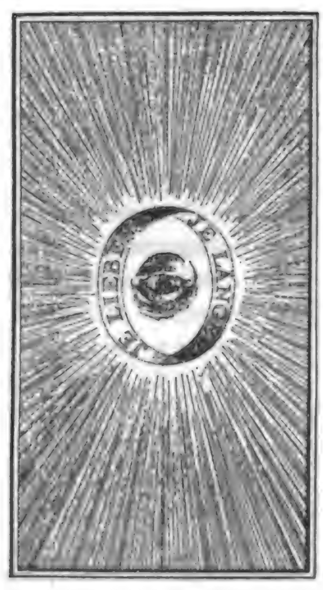


Рис. 9. Божий глаз. *Обложка книги Якоба Беме. Амстердам, 1700 г.*

139

Хильдегарда из Бингена (1100–1178) выражается следующим образом:

> Свет, который я созерцаю, не пространственен. Он гораздо светлее, нежели облако, которое несет солнце. Образ этого света я не в состоянии познать никаким путем. Так же, как я не могу смотреть прямо на солнечный диск. Но в этом свете я вижу иногда другой свет, который хочется назвать светом жизни. Но когда и каким путем я этот свет зрю, этого я высказать не умею. И при созерцании его отпадает от меня вся печаль и всяческая нужда, так что тогда по образу поведения моего я похожа на простодушную девушку, а не на пожилую женщину***.

---

* Ренан в сочинении «Философские диалоги и отрывки» говорит: «До того, как религия дошла до провозглашения, что Бога надо искать в абсолютном, в идее, то есть вне мира, существовал лишь один культ разумный и научный: это был культ солнца».

** *Dieterich A.* Mithrasliturgie. S. 6.

*** *Pitra J. B., cardinal.* Analecta sacra... VIII. S. 333. Процитировано по: *Buber M.* Ekstatische Konfessionen. S. 45.

140
Симеон Новый Богослов (970–1040) говорит следующее:

> Языку моему недостает слов и что во мне происходит, то дух мой, хотя и видит, но не объясняет. Он созерцает невидимое, безобразное, совершенно простое, не из чего не составленное, а по величине бесконечное. Ибо он не замечает нигде начала и не зрит нигде конца, совершенно не сознает никакой середины и не знает, как ему сказать, что он видит. Является нечто целое, и притом, как мне кажется, не в своей сущности, а посредством *соучастия*. Ибо об огонь ты возжигаешь огонь, и ты принимаешь весь огонь; тот же огонь остается неуменьшенным и неразделенным, а как был прежде. И, однако, выделяется то, что передается из первого огня; и как нечто телесное этот огонь входит во многие светильники. То нечто целое есть духовное, неизмеримое, нераздельное и неисчерпаемое. Ибо оно не разлагается, когда отдает себя на многие части, но пребывает неделимо и есть во мне. И восходит внутри в моем бедном сердце, как солнце или круглый солнечный диск, подобно свету, ибо это и есть свет*.

---

* Смотри «Любовная песня Богу» у Бубера (*Buber M.* Ekstatische Konfessionen. S. 40). Существует связь с символизмом Карлейля, в его сочинении «Герои и поклонение герою» читаем: «Великий факт Существования играет для него огромную роль. Состояние, в котором он пребывает, не дает ему возможности вырваться из ужасного присутствия Реальности. Так устроен его разум; им он, собственно, и велик прежде всего. Устрашающее и прекрасное, реальное как жизнь, реальное как Смерть и является для героя его космосом, его Вселенной. И если другие люди могут забыть об этой истине и перемещаются в тщете показной внешности, то он не может. "В каждый момент образ пламени пышет ему в лицо"». Можно привести сколь угодно много примеров из литературы. Например, Фридлендер (*Friedländer S.* Jugend. 1910. S. 823) говорит: «Ее стремление требовало от возлюбленного наивысшей чистоты. Подобно солнцу, она сжигала до пепла в пламени своей необъятной жизненной

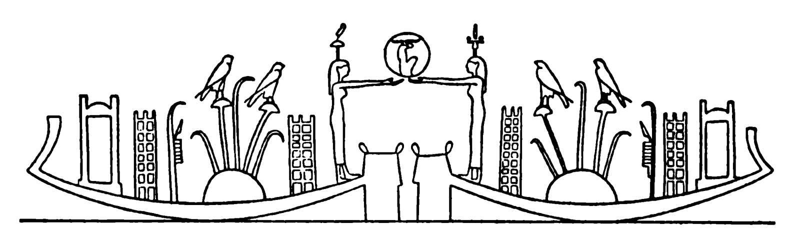


Рис. 10. Странствие солнца. Западная богиня с барки Вечера передает солнечный диск Восточной богине на барке Утра

141

То, что эта вещь, воспринимаемая как внутренний свет, как солнце другого мира, является эмоциональным компонентом психического, ясно из слов Симеона:

> И следуя Ему, требовал мой дух объять зримое сияние, но он не нашел в нем создания и ему не удалось выйти из мира сотворенного, чтобы объять тот несозданный и неуловимый блеск. И все-таки он обошел все в своем стремлении созерцать этот свет. Он исследовал воздух, он повернул небо, он перешагнул через пропасти, он выследил, как ему казалось, все концы мира*. Но во всем этом мой дух не нашел искомо-

---

силы все, что не желало становиться светом. Этот солнцеподобный глаз любви...» и так далее.

* Я подчеркиваю это место потому, что образ этот заключает в себе психологический корень так называемого «небесного странничества души», представление о котором восходит до глубокой древности. Это образ скитающегося солнца (рис. 10), которое от восхода до заката пробегает весь мир. Странствующие боги суть образы солнца, то есть либидо. Это уподобление неизгладимо врезалось в человеческую фантазию. Приведу два характерных для этого стихотворения. Первое — «Страдания» Матильды Везендонк (1828–1902): «Солнце, плачешь каждый вечер, и твои прекрасные глаза краснеют, когда ты купаешься в зеркале вод, и тебя настигает ранняя кончина. Но восстанешь в прежнем великолепии; блеск сумрачного мира, ты пробуждаешься утром, подобное гордому победителю. Как могу я жаловаться, видя, что сердцу моему тяжело, когда даже солнцу при-

го, так как все это было сотворено. И я жаловался и грустил, и сгорал в сердцевине своей, и я жил, как совсем отрешенный в духе своем. Он же пришел, когда Он хотел, и как легкое облако окутал Он мою главу. И после многотрудных исканий я узнал внезапно, что Он во мне Сам был, и в середине моего сердца явился Он, как свет круглого солнца*.

142

В стихотворении Ницше «Слава и Вечность» мы встречаем по существу совершенно сходную символику.

Тихо — о великих предметах — я вижу Великое. Следует ли молчать или вести возвышенную речь. Говори же возвышенно, моя восхищенная мудрость. Я смотрю ввысь, как катятся волны света: о ночь, о молчание, о мертвая тиши-

---

ходится впадать в уныние, когда даже солнце должно заходить. Если жизнь порождает лишь смерть, если блаженство приносит только страдания, то как велика моя благодарность, что природа наделила меня таким страданием». Другое, параллельное этому стихотворение принадлежит Рикарде Хух (1864–1947): «Подобно тому как земля, расставаясь с солнцем, в спешном полете удаляется в бурную ночь, окутывая обнаженное тело в снежное звездное покрывало, в молчании, лишенная летней благодати; (подобно тому, как земля), глубже погружаясь в зимнюю тень, внезапно близится к тому, от чего убегала; видит себя в горячих объятиях розового света, бросаясь навстречу потерянному супругу, — так шла я, страдая от кары изгнания, прочь от твоих очей навстречу злой доле, беззащитная, преданная пустынному северу, постоянно глубже склоняясь к смертному сну, и так же (как земля), я пробудилась у твоего сердца, ослепленная великолепием утренней зари».

Небесное путешествие — особый пример путешествия героя, мотив, который в алхимии был представлен как *peregrinatio*. Самое раннее появление этого мотива вероятно относится к небесному путешествию в харранитовском «Трактате о Платоновой тетралогии». См. также «Психология и алхимия», § 457.

* *Buber M*. Ekstatische Konfessionen. S. 45.

на шума! Я вижу знак — из отдаленнейших далей опускается, медленно блистая, звездный образ навстречу мне*.

143

Ничего нет поразительного в том, что великое внутреннее одиночество Ницше вернуло к существованию некоторые формы мысли, которые были доведены до ритуальных представлений мистической восхищенностью древних культов. В видениях литургии Митры мы вращаемся среди совершенно схожих представлений, которые мы теперь легко можем понять как экстатические символы либидо.

После того как ты произнес вторую молитву, где дважды указывается на молчание, и следующую молитву, ты свистни два раза и щелкни два раза языком, и тотчас ты увидишь, как звезды о пяти зубцах спускаются с солнечного диска в большом множестве, наполняя собой весь воздух. Тогда ты скажи снова: «Молчание, молчание!»**

144

Свист и щелканье языком являются архаическими приемами для привлечения териоморфного божества. Сходное значение имеет рев: «Ты должен впиться в него взглядом и испустить длинный рев, будто трубишь в рог, используя все свое дыхание и сжимая щеки, затем поцелуй амулет» и так далее***. «Моя душа заревела ревом голодного льва», — говорит Мехтильда из Магдебурга. Как это часто бывает, сама церемония сводится к простой речевой фигуре. Шизофрения, однако, вливает новую жизнь в старое употребление, как в случае «ревущего чуда»****, описанного Шребером, который таким путем дал знать Богу, печально не ведавшему о проблемах человечества, о своем существовании.

---

* *Nietzsche F. W.* Werke. VIII. S. 427.

** *Dieterich A.* Mithrasliturgie. P. 8.

*** Ibid. P. 13.

**** *Schreber D. P.* Memoirs... P. 4, 162ff.

145

Требуют молчания, а потом уже открывается световое видение. Сходство между положением неофита и поэтическими видениями Ницше — поразительное. Ницше говорит: «Звездный образ». Звездные образы, как известно, преимущественно териоморфны или антропоморфны; папирус говорит: «пятиперстные звезды»; это является не чем иным, как антропоморфным образом. Поэтому можно ожидать, что при более длительном всматривании из «пламенного образа» возникает живое существо, «звездный образ» терио- или антропоморфной природы, ибо символика либидо не ограничивается солнцем, светом и огнем, но имеет в своем распоряжении также и совсем другие средства выражения. Я предоставляю слово Ницше. В стихотворении «Огненное знамение» он говорит следующее:

> Здесь, где между морями вырос остров, и жертвенный камень высится крутизной, здесь, под черным небом, зажег Заратустра свои вышние огни. Это пламя с бело-серым чревом — языки его жадно лижут холодные дали, шея его выгибается навстречу все более чистым высотам, — прямо вздымающееся от нетерпения: этот знак поставил я перед собой. Моя душа сама есть это пламя: ненасытно стремящийся к новым далям ее тихий жар пылает ввысь. Я закидываю теперь удочку всюду, где одиночество: откликнитесь на нетерпение этого пламени, поймайте мне, рыбаку, среди высоких гор мое седьмое последнее одиночество*.

146

Здесь либидо становится огнем, пламенем и змеей. Египетский символ «живого солнечного диска», именно — диск с двумя перевившимися змеями (рис. 11). Урия заключает в себе сочетание обоих уподоблений либидо. Солнечный диск со своим оплодотворяющим теплом аналогичен оплодотворяющей теплоте любви. Сравнение либидо с солнцем и с огнем есть

* *Nietzsche F. W.* Ecce Homo and Poems.



Рис. 11. Крылатый солнечный диск над царем.
Трон Тутанхамона. XIV в. до н. э.

«аналогия по существу». В этом сравнении заключен «каузальный» элемент, ибо солнце и огонь в качестве благотворных сил суть предметы человеческой любви; поэтому, например, солнечный герой Митра именуется «многолюбимым». В стихотворении Ницше сравнение носит также каузальный характер, но на этот раз смысл его обратен: сравнение со змеей, вне сомнения, фаллическое. Фаллос — источник жизни и либидо, создатель и чудотворец, в качестве какового он и пользовался повсеместно почитанием. У нас, стало быть, есть троякое символизирование либидо:

1. Сравнение по аналогии: подобно солнцу и огню (рис. 7);

2. Каузальное сравнение:

а) объектное сравнение. Либидо обозначается через свой предмет, например: благодатное солнце;

б) субъектное сравнение. Либидо обозначается через место своего происхождения или по аналогии с ним, например: фаллос или его аналог — змея.

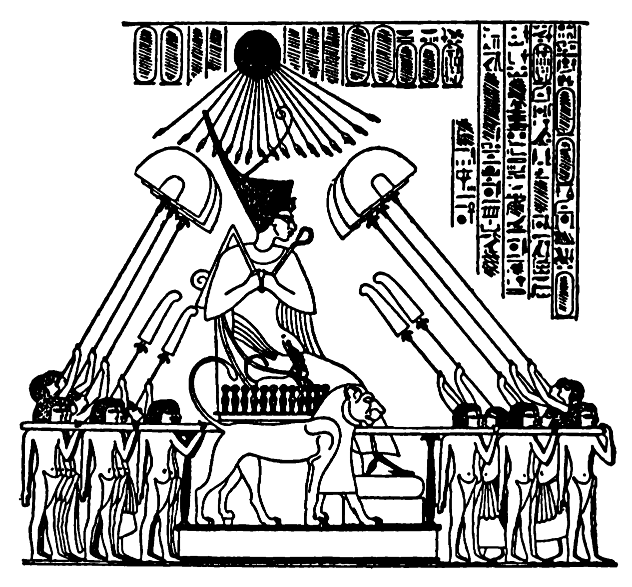


Рис. 12. Жизнедающее солнце: Аменхотеп IV на троне.
Рельефное изображение. Египет

147

При этих трех основных формах сравнения действует еще четвертая, и именно — *функциональное сравнение*, причем «tertium comparationis» (третий член сравнения) есть именно *деятельность*; например, либидо оплодотворяет как бык, оно опасно — в силу своей яростной страсти, — как лев или дикий вепрь, и похотливо, как осел, и так далее. Эти компаративные возможности означают собою, соответственно, столько же возможных путей символизации. И на этом основании все бесконечно различные символы, поскольку они являют собой образы либидо, могут быть сведены к общему знаменателю, а именно, — к либидо и его свойствам. Это психологическое сведение и упрощение соответствует историческому усилию различных культур создать из бесконечного числа богов во имя простоты синкретическое объединение. Мы встречаемся с такой попыткой уже в Древнем Египте, где безмерный политеизм различных местных демонов принудил наконец к упрощению. Все эти местные боги были отождествлены с богом солнца Ра: Амон Фиванский, Гор Восточный, Гор из Эдфу, Хнум Элефантинский, Атум Гелиопольский и так далее*. В солнечных гимнах призывалось сочетание богов Амон — Ра — Хармахис — Атум, как «единственный бог, воистину живой»**. В этом направлении Аменхотеп IV (XVIII династия) пошел дальше всех: он заменил всех прежних богов «живым великим солнечным диском», официальный титул которого гласил: «Над обоими горизонтами владычествующее солнце, на горизонте ликующее во имя свое: блеск, который заключен в солнечном диске». К этому Эрман*** прибавляет: «Именно должен был быть почитаем не солнечный бог, а светило Солнце само по себе, которое лучистыми своими дланями**** сообщает живым созданиям бесконечность жизни, в нем заключенной» (рис. 12; 13; 13а).

* Даже Себек, водяной бог, являющийся в образе крокодила, был отождествлен с Ра.

** *Erman A.* Die Religion der Ägypter. S. 354.

*** Ibid. S. 355.

**** Ср. выше «пятиперстые звезды».



Рис. 13. Солнечные руки. *Рельефное изображение*

148

Аменхотеп IV выполнил своей реформой толковательскую работу, которая психологически весьма ценна. Он объединил всех быков*, баранов**, крокодилов*** и богов свайных построек**** в единый солнечный диск, и, таким образом, их отдельные атрибуты оказались сведенными к атрибутам солнца*****. Подобная же судьба ожидала и политеизм эллинский и римский благодаря синкретическим стремлениям позднейших веков. Отличным доказательством этому служит прекрасная молитва Луция царице неба (Луне):

> Царица небесная, — являешься ли Церерой, величественной родительницей полевых плодов, или небесной Венерой, или сестрой Феба, или Прозерпиной, страшной в своем ночном вое, — этим своим женственным светом ты освещаешь все города******.

149

Эти попытки вновь объединить базовые архетипы после политеизма к немногим единицам, в свою очередь, разбившиеся на

* Бык Апис есть манифестация Пта.

** Амон.

*** Себек из Файюма.

**** Бог из Деду в Дельте, который почитался как деревянная свая.

***** Эта реформа, которая была проведена с большим фанатизмом, вскорости была ликвидирована.

****** См.: *Апулей*. Метаморфозы. XI. 2. Стоит отметить, что гуманисты также (я имею в виду фрагмент из Мутиана Руфа) развивали тот же самый синкретизм и придерживались той точки зрения, что в античности существовали только два божества — мужское и женское.



Рис. 13а. Солнечный бог. Шаманский идол у эскимосов. *Аляска*

бесчисленные вариации и олицетворенные в отдельных богах, обрисовывают тот факт, что уже в прежние времена такие уподобления напрашивались сами собой. Богатство таких связей встречается еще у Геродота, не говоря уже о системах греко-римского мира. Стремлению восстановить единство противостоит еще более сильное стремление вновь создавать множественность, так что даже в так называемых строго монотеистических религиях, например в христианстве, не уничтожилось тяготение к политеизму. Божество расщепляется, по меньшей мере, на три части, куда присоединяется и вся небесная иерархия (сонм второстепенных богов в лице ангелов и святых). Оба эти стремления находятся между собой в постоянной борьбе; то существует один Бог с многочисленными атрибутами, или много богов, которые в таком случае в различных местностях носят различные наименования и олицетворяют собой то один, то другой атрибут идеи, коренным образом с ними связанной; именно это произошло, как мы видели выше, с египетскими божествами. Это возвращает нас обратно к стихотворению Ницше «Огненное знамение». Мы нашли там в качестве символа либидо пламя, териоморфически представленное (рис. 14) в об-



Рис. 14. Меркуриальный змей, алхимический символ психической трансформации. *Из книги Бархузена «Химические элементы». 1718 г.*

разе змеи; одновременно оно является и символом души*. Ницше говорит: «Это пламя есть моя собственная душа». Мы видели, что змея, «прямо поднявшаяся в нетерепении», должна рассматриваться как фаллический образ либидо, и что этот образ есть также и атрибут божественного образа Солнца — египетского солнечного идола — или иногда это такое символическое изображение либидо, в котором сочетались солнце и фаллос. Ничего нет поэтому удивительного, если солнечный диск наделялся не только руками и ногами (рис. 13; 13а), но и фаллосом. В доказательство можно привести следующее видение из литургии Митры:

> Подобным образом становится видимой также и так называемая труба, источник служения ветра; ибо ты увидишь у солнечного диска словно свисающую трубу**.

---

* Не только божеству, но и душе приписывалась световая или огненная субстанция, как, например, в системе Мани, а также и у греков, где душа характеризовалась как огненное дуновение. Святой Дух Нового Завета появляется в виде пламени на головах апостолов (ср.: *Dieterich A.* Mithrasliturgie. S. 116). С этим сходно иранское представление о *хварено*; под этим следует понимать «милость Неба», в силу которой правит монарх. Милость, благодать представляли себе весьма вещественно, как своего рода огонь или сияющий ореол (см. *Cumont F.* The Mysteries... P. 94); с представлениями родственного характера мы встречаемся у Кернера в его «Scherin von Prevorst».

** *Dieterich A.* 1. c. S. 6–7.



Рис. 15. Митра с мечом и факелом.
Римская скульптура

150

Это чрезвычайно странное видение свисающей с солнечного диска трубы должно было бы казаться чем-то чуждым и в то же время малозначимым в религиозном тексте, подобном литургии Митры, если бы этой трубе не придавалось фаллического значения, как месту происхождения ветра. Фаллическое значение этого атрибута неочевидно на первый взгляд, но до́лжно вспомнить, что ветер, так же как и солнце, является оплодотворителем и созидателем, о чем было упомянуто выше*.

* Приведу еще одно место из Фирмика Матерна (*Firmicus Maternus, Julius.* Matheseos libri octo. 1, 5, 9; цит. по: *Cumont F.* Textes et monuments... I. 40): «Душа, которой предопределено схождение через солнечный круг» («Cui (animo) descensus per orbem solis tribuitur»). Согласно древнему поверию, дикие кобылы Лузитании и египетские ястребы-хищники оплодотворялись ветром.



Рис. 16. Омрачение Марии.
Темпера по дереву. 1620–1640 гг. Собор в Эрфурте. Германия

У одного живописца немецкого средневековья мы встречаем изображение *conteptio immaculata*, которое заслуживает упоминания: с неба спускается труба и направляется под одеяние Марии. В трубе слетает в образе голубя Святой Дух, чтобы оплодотворить Божью Матерь* (рис. 2, 16).

* Св. Иероним (*Jerome, Saint*. Adversus Jovinianum. I. 7 // *Migne J. P*. P. L. Vol. 23. Col. 219) говорит о Митре, чудесным образом родившемся из скалы (рис. 15), что его рождение произошло в результате «solo aestu libidinis» (то есть от бурной страсти). (Цит. по: *Cumont F*. Textes et monuments... I. S. 163.)

151

Однажды я имел возможность наблюдать галлюцинацию у одного пациента-шизофреника: он сказал мне, что видит фаллос в состоянии эрекции на солнце. Он повертел головой из стороны в сторону и сообщил, что солнечный фаллос также двигается и из этого движения исходит ветер. Это странное безумие долго оставалось мне непонятным, пока я не познакомился с видениями литургии Митры. Эта безумная мысль бросает свет, как мне кажется, на одно очень темное место текста, которое непосредственно следует за местом, приведенным выше.

152

Мид переводит его следующим образом:

> И по направлению к странам, лежащим на запад, как будто это бесконечный восточный ветер; но если другой ветер, по направлению к странам востока, будет в служе-



Рис. 17. Иксион на колесе.
Изображение на вазе из Кум

нии, то ты одинаковым образом увидишь, по направлению к странам (этой стороны), превращение этого зрелища*.

153

Смысл этого места, по-видимому, следующий: смотря по направлению ветра, видение относит то туда, то сюда. Труба, «место происхождения ветра», обращается то на восток, то на запад и порождает соответственный ветер. С этим движением трубы поразительно согласуется видение душевнобольного**.

154

«Орама» есть «видение, видимая вещь»; «апофора» реально означает «утаскивать, уносить с собой». Возможным значением может быть то, что это видение перемещается то туда, то сюда, сообразно направлению ветра. Сама вещь — сообразно видению — представляет трубу, «происхождение ветра», которая поворачивается то на восток, то на запад и, предположительно, порождает соответствующий ветер. Видение нашего шизофреника удивительным образом соответствует движению трубы***. Этот примечательный случай подсказал мне дальнейшие исследования на умственно неуравновешенных неграх****. Я убедился вполне, что хорошо известный мотив Иксиона, распятого на солнечном колесе (рис. 17), фактически появился во сне необразованного негра. Эти и другие по-

---

* *Mead G. R. S.* A Mithraic Ritual. London, 1907. P. 22.

** *Dieterich A.* Mithrasliturgie. S. 10–11, 14–15.

*** Я обязан моему ныне покойному другу и сотруднику доктору Риклину сообщением следующего случая, который обнаруживает занимающую нас здесь символику. Дело идет о параноидальной больной, у которой началась очевидная мания величия следующим образом: она увидела вдруг сильный свет, ветер обдавал ее, она чувствовала, как ее «сердце повернулось», и с этого мгновения она знала, что Бог вошел в нее и был в ней.

**** Разрешение на это я получил с любезного согласия д-ра Уильяма Уайта, суперинтенданта клиники Св. Елизаветы в Вашингтоне.



Рис. 18. Искушение Евы.
Из книги «Speculum humanae salvationis». Аусбург, 1470 г.

добные опыты дали мне возможность отыскать ключ-разгадку: это не вопрос специфически расовой или этнической унаследованности, а универсальная человеческая характеристика. Это также не вопрос *унаследованных идей*, а функциональная диспозиция на воспроизводство одних и тех же или очень схожих идей. Позднее эту диспозицию я назвал *архетипом** .

155

Различные атрибуты солнца, сведенные в отдельные группы, последовательно появляются в литургии Митры; после видения Гелиоса выступают семь дев со змеиными лицами и семь богов с лицами черных быков. Дева есть каузальная аналогия либидо, что вполне понятно. Змея в раю предпочтительно мыслится в женском образе, как соблазнительное начало в женщине (старыми художниками изображаемое также как женщина)** (рис. 18). В сходной смене и значении стала и в антич-

* Дальнейший материал см. в моей работе «Психология архетипа младенца». (Рус. перевод в: *Юнг К. Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев. 1996. С. 86–120; а также: *Юнг К. Г.* Психология архетипа ребенка // *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. С. 51–71.)

** См. мою работу «Психология и религия». (Рус. перевод в: *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.)

ном представлении змея символом земли, последняя же мыслилась постоянно в образе женщины. Бык — хорошо известный символ плодородия. Божественные быки в литургии Митры именовались «стражами мировой оси»; они вращают «ось небесного круга». Богочеловек Митра обладает таким же атрибутом; он является то как само *Sol invictus* («непобедимое солнце»), то как управитель Гелиоса (рис. 19, 20); он держит в правой руке созвездие Медведицы, которая «движет и поворачивает небо». Боги с бычьими головами, священные и мощные юноши, такие же, как сам Митра, которому прилагается атрибут «юный», — суть только атрибутивные аспекты одного и того же божества. Главный бог литургии Митры подразделяется на самого Митру и Гелиоса (рис. 20), атрибуты которых близко родственны друг другу. О Гелиосе говорится:

> Ты увидишь бога молодого, прекрасного, с огненными кудрями, в белом одеянии, в пурпурном плаще, с огненным венцом на голове*.

О Митре говорится:

> Ты увидишь сверхмощного бога с сияющим ликом, молодого, с золотым венцом, в шароварах, держащего в деснице золотой хребет быка, который и есть созвездие Медведицы, движущее и обращающее небо, часами бродящее вверх и вниз, потом ты увидишь, как из его глаз вылетают лучи, а из тела — звезды**.

156

Если мы примем, что огонь и золото по существу сходны, то окажется, что в атрибутах обоих богов царит большое согласие. К этим язычески-мистическим образам примыкают видения Иоанна Богослова в его Апокалипсисе, который, по-видимому, должен быть отнесен к той же эпохе.

---

* *Dieterich A.* Mithrasliturgie. S. 11.

** Ibid. S. 15.



Рис. 19. Митра, приносящий в жертву быка.
Геддернгеймский рельеф. Висбаден

Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и, обратившись, увидел семь золотых светильников.

И посреди семи светильников подобного Сыну человеческому, облеченного в подир (длинную одежду иудейских первосвященников и царей) и по персям опоясанного золотым поясом.

Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный, и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи; и голос Его, как шум вод многих.

Он держал в деснице своей семь звезд*, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч**, и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей (Откр 1:12 и далее).

И взглянул я, и вот — светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну человеческому. На главе Его золотой венец, и в руке его острый серп (Откр 14:14).

Очи у Него, как пламень огненный, и на голове Его много диадем.

Он был облечен в одежду, обагренную кровью***.

И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый**** (Откр 19:12–14).

157

Нет необходимости предполагать прямую связь между Апокалипсисом и идеями Митры. Образы визионеров в обоих текстах почерпнуты из одного источника, воды которого текут не в одном только месте; все это заложено в душе очень многих людей, так как символы, проистекающие отсюда, слишком типичны, чтобы принадлежать только отдельным лицам.

---

* Большая Медведица состоит из семи звезд.

** Митра часто изображается с коротким мечом в одной руке и с факелом в другой (рис. 15). Меч в качестве жертвенного орудия играет в митраистском мифе, а также и в христианском символизме большую роль. См. мою работу «Символизм превращения в богослужении». (Рус. перевод в: *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М. 1995. С. 235–348.)

*** Ср. с этим пурпурный плащ Гелиоса в литургии Митры. Обряды различных культов требовали, чтобы участники облекались в кровавую кожу жертвенных животных; так было в луперкалиях, дионисиях и сатурналиях; пережиток последних есть карнавал, типической фигурой которого в Риме являлся приапический Пульчинелло.

**** Спутники Гелиоса также были облечены в виссон. Боги с бычьими головами носили белые передники.



Рис. 20. Митра и Гелиос.
Фрагмент из Митреума близ Клагенфурта. Государственный музей, Клагенфурт



Рис. 21. Царь, свита, жетвоприношение солнечному богу.
Стела царю Набуаплаиддину. Вавилон. 870 г. до н. э. Британский музей, Лондон

158

Я привел эти образы, чтобы показать, как символика света развивается постепенно* по мере возрастания углубляющегося духовного зрения до образа солнечного героя «многолюбимого»**. Эти видения — суть психологические корни, от кото-

* Развитие солнечной символики в «Фаусте» не достигает антропоморфического видения; в сцене самоубийства появляется лишь колесница Гелиоса. Также и при вознесении на небо Ильи и Митры, и в видениях Франциска Ассизского появляется огненная колесница, чтобы принять умирающего и прощающегося героя. Полет в «Фаусте» совершается через море, так же как и у Митры; древнехристианские изображения вознесения на небо Ильи опираются отчасти на соответствующие изображения митраизма; вздымающиеся к небу кони, впряженные в солнечную колесницу, покидают земную твердь и несутся над простертым у их ног водным божеством Океаном. (*Cumont F.* Textes et monuments. I. S. 178.)

** Так назван Митра в «Авесте» (XIX, 28). См.: *Cumont F.* Textes et monuments. I. S. 37.



Рис. 22. Крылатые солнце-луна и Древо жизни.
Рельефное изображение из Сакъеджузи, Северная Сирия

рых исходят солнечные венчания в мистериях (рис. 5, 21). Их обряд есть религиозное переживание, кристаллизовавшееся в литургии; вследствие регулярности подобного переживания из него могла выработаться внешняя форма, получившая всеобщее значение. Ввиду всего этого становится очевидным, что ранняя христианская церковь, с одной стороны, пребывала в специфическом соотношении к Христу, как *Sol novus*, а с другой стороны, испытывала трудности в попытке избавиться от языческого символа. Филон Иудейский видел в солнце образ божественного Логоса или божества вообще*. В одном гимне Амврозия автор взывает к Христу: «O sol salutis!» В царствование Марка Аврелия Мелитон в своем трактате «О крещении» называл Христа: «Солнце Востока... Как единственное солнце Он восходит в небесах»**.

159

Еще яснее говорит о том же одно место у Псевдо-Киприана.

---

* *Philo Judaeus*. De somniis. I. 85.

** *Cumont F*. Textes et monuments. I. S. 355.

> Как чуден Промысел, что в тот же день, когда сотворено было солнце, родился и Христос, и о нем самом сказал народу Малахия: «Взойдет для вас солнце праведности, и спасение на его крыльях: сей есть солнце справедливости, на крыльях которого предвозвещено быть спасению»*.

160

В сочинении «De solstitiis et aequinoctiis», которое приписывается Иоанну Златоусту, говорится следующее:

> Но и Господь родится в месяце декабре зимою, на восьмом дне январских календ, когда давят в точильне спелые маслины, чтобы добыть хризму для помазания, но день этот называют также рождеством Непобедимого (Солнца). Но кто же непобедим, если не Господь наш, который преодолел уже настигшую его смерть? И то, что называют рождеством солнца, есть само солнце справедливости, о котором говорит пророк Малахия. Владыка света и творец, и преградитель ночи и назван был пророком солнцем праведности**.

161

По свидетельству Евсевия Александрийского, христиане принимали участие в почитании восходящего солнца, культ которого длился до пятого столетия включительно:

> Горе тем, которые молятся солнцу, луне и звездам! Многих знаю я, которые почитают солнце и молятся ему. Уже при восходе творят они молитву и говорят: помилуй нас; и не только солнцепоклонники и язычники поступают так, но и христиане, отступающие от своей веры и уходящие в среду неверных***.

---

* «А для вас, благоговеющих перед именем Моим, взойдет солнце правды и исцеление в лучах Его» (Мал 4:2). Эта фигура уподобления напоминает египетский образ солнца (рис. 11, 22).

** Цит по: *Cumont F.* Textes et monuments. S. 355.

*** Ibid. S. 356.

162

Августин обращает внимание христиан на то, что Господь не есть сотворенное солнце, но Тот, кем это солнце создано:

> Не Господь стал солнцем, а Им это солнце сотворено, — пусть никто из благоразумных не верит, будто Христос в телесном образе Своем есть солнце*.



Рис. 23. Змея, изображающая орбиту Луны. *Ассирийский граничный камень. Сусы*

163

Искусство** сохранило многое от солнечного культа, так, лучистое сияние вокруг головы Спасителя, ореол святых вообще. И христианская легенда приурочивает к образам своих святых много огненных и световых символов***. Двенадцать апостолов были сопоставлены с двенадцатью зодиакальными знаками, почему изображались со звездой над головой****.

---

* См. у Иоанна Евангелиста (*Johannis Evang*. Tract. XXXIV, 2): «Non est Dominus Christus sol factus, sed per quem Sol factus est».

** Изображения в римских катакомбах содержат много солнечной символики. Крест свастика (известный образ солнца, солнечное колесо) встречается на облачении Фоссора-Диогена в катакомбах Петра и Марцеллина. Символы восходящего солнца, бык и овен, находятся на фреске Орфея в катакомбе святой Домициллы, также овен и павлин (который, как и феникс, представляет собой солнечный символ) встречаются на одной эпитафии в катакомбе Каллиста.

*** Многочисленные примеры см.: *Görres J. J., von*. Die Christliche Mystik.

**** См. Ле Блана (*Le Blant E*. Sarcophages de la Gaule. In the Homolies of Clement of Rome. II, 23), цитируется в книге Кюмона (*Cumont F*. Textes. I. S. 356), где мы читаем: «У Господа было



Рис. 24. Эон со знаками зодиака.
Рим. II–III в. н. э. Музей Профано, Ватикан





Рис. 25. Распятие и поднимающаяся змея

Ничего нет удивительного, что язычники, по свидетельству Тертуллиана, признавали солнце за христианского бога* . У манихеев таковым оно и являлось в действительности. Одним из удивительных памятников этой области, где азиатское язычество, эллинизм и христианство перемешались между собой, является «Книга басен»**, описывающая персидские обычаи,

12 апостолов в соответствии с двенадцатью месяцами у Солнца». Этот образ, по всей видимости, относится к солнечному пути через зодиак. Движение Солнца (как и движение Луны в Ассирии; рис. 23) было представлено в виде змеи, тащившей на своей спине знаки зодиака (ср. *Deus leontocephalus* митраических мистерий; рис. 24). Этот взгляд поддерживается фрагментом из Ватиканского кодекса (редакция Кюмона): «И тогда всемудрый Демиург своим высшим повелением установил движение великого дракона, украшенного короной. Я имею в виду двенадцать знаков зодиака, которые возродились на его спине». В манихейской системе символ змеи и сам змей с райского дерева относились к Христу. Ср.: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому» (Ин 3:14) (рис. 25).

* Apologia 16: «Alii humanius et verisimilius Solem credunt deum nostrum».

** Aus orientalischen Chroniken / Ed. by G. Wirth. S. 151.

которую издал Г. Вирт; это прямо клад еретических фантазий, которые дают возможность глубоко заглянуть в христианскую символику. В этой книге можно найти следующее магическое посвящение: Зевсу-Гелиосу, великому богу, царю-Иисусу*. В некоторых местностях Армении и в настоящее время почитается христианами восходящее солнце, его молят, чтобы «стопа его покоилась на лице молящегося»**.

164

Разбирая символику мотылька и солнца, мы докопались до исторических глубин психического и во время этой работы наткнулись на старого идола; он был весь в земле, но представлял собой солнечного героя, «блистающего юношеской красотой и огненными кудрями, с лучистой короной на голове»; он вечен, смертным недоступен, он обегает землю и шлет за днем ночь, за летом зиму, за жизнью смерть, он восстает в обновленном великолепии и светит грядущим поколениям. На него направлено страстное томление сновидицы, скрывающейся в образе мотылька.

165

Античная культура передней Азии знала почитание солнца под видом умирающего и воскресающего бога; Осирис, Таммуз, Аттис-Адонис***, Христос, Митра**** с его быком, Феникс и так далее. В огне почиталась столь же благотворная, сколь и губительная сила. Стихии всегда имеют две стороны, как мы это уже

* Aus orientalischen Chroniken / Ed. by G. Wirth. S. 166.

** *Abeghian M.* Der armenische Volksglaube. S. 43.

*** Впоследствии Аттис был усвоен митраизмом и как Митра изображался во фригийском колпаке (рис. 26). См.: *Cumont F.* Mysteries. P. 87. Согласно свидетельству святого Иеронима (Ep. 58 ad Paulinum), пещера в Вифлееме, где родился Иисус, первоначально служила местом поклонения Аттису-Адонису (*Usener H.* Weihnachtsfest. S. 283).

**** Кюмон говорит: «Оба соперника с изумлением обнаружили, хотя и без всякого подозрения на свое происхождение, определенные сходства, которые их объединяли».

видели на примере того бога, которому молился Иов. Это обращение приводит нас снова к стихотворению мисс Миллер. Ее воспоминания оправдывают сделанное нами выше предположение, что образ мотылька и солнца есть сгущение и сплетение двух образов, один из которых только что был нами рассмотрен; другой же — есть мотылек и пламя. В качестве заглавия театральной пьесы, о содержании которой мисс Миллер ничего нам не сообщает, «Мотылек и Пламя» имеет, вероятно, привычный смысл: до тех пор порхать вокруг огня страсти, пока не обожжешь себе крыльев. Страстное томление (другими словами, либидо) тоже имеет свои две стороны: это сила, которая придает всему красоту, но иногда приводит и к гибели. Следовательно, насильственное желание либо сопровождается беспокойством с самого начала, либо безжалостно им преследуется. Любая страсть — это вызов судьбе, и то, что она делает с человеком, не может быть недооценено. Страх перед судьбой совершенно понятен: в ней есть нечто неисчислимое и необозримое, полное множества опасностей. Постоянные колебания невротика решиться жить легко объясняются желанием остаться поодаль, чтобы не участвовать с другими в опасной борьбе за существование. Но кто отказывается от жизненных переживаний, должен заглушить в себе желание жить, то есть совершить своего рода частичное самоубийство. Отсюда ясны фантазии, имеющие своим предметом смерть и сопровождающие часто отказ от вспыхнувшего желания.



Рис. 26. Голова Митры из Остии. *Латеранский музей, Рим*

В стихотворении мисс Миллер эти фантазии нашли свое место, а в материалах она присоединяет следующее:

> Я читала избранные произведения Байрона, которые мне особенно понравились и оставили по себе прочное впечатление. Впрочем, ритм моих двух последних стихов «Ибо я источник...» и так далее очень похож на два стиха Байрона:
>
> Нет, дай мне умереть, как я жил, веруя,
> И не дрогнуть, если бы даже мир содрогнулся.

166

Это воспоминание, которым замыкается ряд пришедших ей в голову ассоциаций, подтверждает фантазии о смерти, возникающие вследствие отказа от осуществления желания. Мисс Миллер не упоминает о том, что приведенная ею цитата находится в неоконченной поэме Байрона «Небо и земля». Данный фрагмент гласит:

> Все же, да будет благословен Господь, за все прошлое, за все ныне существующее, ибо все принадлежит Ему. От первого до последнего — время — пространство — вечность — жизнь — смерть — великое известное и неизмеримое неизвестное. Он создал и может разрушить; стану ли я из-за краткого испускаемого дыхания богохульствовать и стонать? — Нет, дай мне умереть, как жил, веруя, и не дрогнуть, если бы даже мир содрогнулся*.

167

Эти слова находятся в своего рода восхвалении или молитве, произносимой смертным во время безнадежного бегства от растущей волны потопа. Мисс Миллер ставит себя, цитируя это место, в похожую ситуацию, то есть она осторожно дает понять, что состояние ее чувства сравнимо с отчаянием тех несчастных, которые видят себя окруженными со всех сторон грозно вздымающимися волнами потопа. Но этим мисс Миллер дает нам возможность бросить глубокий взгляд в темные подосновы ее страстного томления о солнечном герое. Мы видим, что ее томление напрасно: она смертная, только на корот-

---

* *Byron G. G.* Poetical Works. P. 559.

кий миг высшим напряжением страсти возносится к свету, а потом обречена смерти, или, лучше сказать, гонима смертным ужасом, как люди во время потопа; несмотря на отчаянную борьбу, она бесповоротно идет к гибели; это настроение живо напоминает заключительную сцену из «Сирано де Бержерака»:

А, смерть курносая!.. Смеешься надо мною?..
Ты смотришь на мой нос? Тебя я проучу!..
Почтенье моему мечу!
— Что говорите вы? Считаете смешною,
Ненужной выходку мою?
И сам я признаю,
Что в бой вступать со смертью бесполезно...

168

Ее человеческие ожидания тщетны, поэтому все ее стремление направлено к Божественному, «многолюбимому», которому она поклоняется как солнцу. Существующий материал совершенно ясно показывает, что с ее стороны нет вопросов, связанных с сознательным выбором или решением. Скорее она сама столкнулась помимо ее желания и воли с беспокоящим фактом, когда священный герой вышел на сцену жизни в башмаках красивого офицера. Добрый это знак или плохой — для этого требуется дальнейшее рассмотрение.

169

«Небо и земля» Байрона есть мистерия, основанная на следующем фрагменте из Книги Бытия: «Тогда увидели сыны Божии дочерей человеческих, что они прекрасны, и брали себе в жены, какую кто выбрал»*. Кроме того, Байрон в качестве эпиграфа к своей поэме использовал следующие слова из Кольриджа: «И женщина, плачущая о своем демоне-любовнике»**.

Поэма Байрона состоит из двух основных эпизодов: один психологический и один теллургический: страсть, ниспровергающая все преграды, и ужасы вырвавшейся из оков стихии

* Быт 6:2.

** Ср.: *Coleridge S. T.* Kubla Khan // The Poems. P. 297.

природы. Параллель, уже введенная в наших прежних рассуждениях. Ангелы Самиаза и Азазел, воспылавшие греховной страстью к прекрасным дочерям Каина Анахе и Аголибаме, разрушают таким образом преграду, которая была воздвигнута между смертными и бессмертными. Они восстают, как некогда Люцифер, против Бога, и архангел Рафаил предостерегает их:

> Но человек повиновался его голосу, вы же повинуетесь голосу женщины — прекрасна она; голос змеи не столь вкрадчив, как ее поцелуй. Змея победила лишь прах, она же вторично привлекает небесные полки, чтобы нарушить законы неба.

170

Этот соблазн страсти грозит поколебать всемогущество Бога. Небу угрожает вторичное отпадение его ангелов. Если мы переведем эту мифологическую проекцию обратно на психологическое, из коего она и возникла, то получим следующее: власть добра и разума, царствующих над миром при помощи мудрых законов, встречает угрозу в лице хаотической первичной силы страсти. Поэтому страсть должна быть вытравлена, а это означает в мифологической проекции следующее: род Каина и весь греховный мир должен быть уничтожен до основания путем потопа. Потоп есть необходимое следствие греховной страсти, прорвавшей все преграды. Эта страсть уподобляется морю, глубинным водам и потокам дождя*, бывшими некогда плодоносными, оплодотворяющими, «наиболее мате-

* Проекция в «космическое» есть старинная привилегия либидо, так как последнее естественно вступает в наше восприятие через все входы наших чувств, словно извне, а именно в форме сопровождающих восприятие созвучий чувства удовольствия и неудовольствия, созвучий, которые мы, как известно, без дальнейших рассуждений приписываем объекту и причины которых мы, вопреки философским соображениям, склонны неизменно выискивать в объекте даже тогда, когда последний, как это часто бывает, почти вовсе в них неповинен. Отличные примеры

ринскими», как эти воды именуются в индийской мифологии. И вот они покидают свои естественные границы и вздымаются выше горных вершин и потопляют все живое, ибо страсть уничтожает саму себя. Как сила трансцендентная сознанию, либидо по природе является демоническим: оно есть и бог и дьявол. Поэтому с уничтожением всего зла все демоническое, включая и самого Бога, претерпит горестную утрату; произойдет нечто вроде ампутации на божественном теле. На это указывает таинственный намек в жалобе Рафаила на обоих мятежников Самиазу и Азазела:

> Отчего эта земля не может быть ни создана, ни разрушена без того, чтобы не произвести обширной пустоты в рядах бессмертных?

171

Любовь поднимает человека не только над самим собою, но также над границами его смертности и земнородности — ввысь

непосредственной проекции либидо встречаем мы в любовных песнях. «Внизу на взморье, внизу, там, на берегу, там стирала девушка, вероятно, одежду своего возлюбленного... И легкий западный ветерок повеял на берегу и приподнял слегка ее юбку, и стали видны щиколотки; и берег и весь мир стал светлее» (новогреческая народная песнь из труда Д. Г. Сандерса). «На дворе Хюмира я увидел, как прошла дорогая мне девушка; от блеска ее рук загорелось небо и все вечное море» (из «Эдды»). Сюда же относятся все сообщения о чудесах, о «космических» событиях при рождении и смерти героев (Вифлеемская звезда, землетрясение, разрыв храмовой завесы и так далее при смерти Христа). Всемогущество Божие есть очевидное всемогущество либидо, которое является единственным действительным чудотворцем. Описанный Фрейдом симптом «всемогущества мысли» при неврозе навязчивых состояний возникает из «сексуализирования» интеллекта. Историческая параллель к этому есть магическое всемогущество мистов, достигнутое путем интроверсии. Всемогуществу мыслей соответствует также путем интроверсии осуществленное отождествление себя с Богом у параноиков.

к божественности, и в то время как она поднимает его, она и уничтожает его. Это «самопревознесение» находит мифологически свое удачное выражение в постройке вавилонской башни, доходящей до неба и вносящей смуту в среду людей*; а также и в падении Люцифера. В поэме Байрона греховное честолюбие рода Каинова подчиняет себе через свою любовь сами звезды и совращает сынов божиих; хотя страстное томление по высочайшему вполне законно, однако в том обстоятельстве, что это томление покидает свои человеческие границы, лежит нечто греховное, а потому и губительное. Тоска мотылька по светилам не вполне чиста и прозрачна, но пылает в душном чаду, ибо человек остается человеком. Вследствие чрезмерности своего томления он низводит божественное и вовлекает его в гибельность своей страсти**, возвышаясь, как ему кажется, до божественного, он убивает тем самым свою человечность. Так любовь Анахи и Аголибамы к их ангелам ведет к гибели и богов и людей. Обращение, которым заклинают дочери Каиновы своих ангелов, является психологически точной параллелью к стихотворению мисс Миллер:

Анаха***:

Серафим!
Из твоей сферы! Какая бы звезда**** ни содержала
Твоей славы в вечных небесных глубинах;
Хотя ты бдишь с «семью», хотя мир несется
Перед твоими сияющими крыльями по бесконечному
седому пространству —
Послушай!
О, подумай о той, которой ты дорог!
И хотя она для тебя — ничто, но подумай,
что ты для нее — все.

* Ср. мифических героев, которые после своих величайших подвигов впадали в духовное смятение.

** История религии полна таких аберраций.

*** Анаха была возлюбленной Иафета, сына Ноя. Она покидает его ради ангела.

**** Призываемый действительно является звездой. Ср. «утренние звезды» мисс Миллер, §60.

Вечность является возрастом твоим.
Нерожденная, бессмертная красота заключена
в твоих глазах.
Ты не можешь мне сочувствовать, разве только в любви;
И тут ты должен признать,
Что никогда более любящий прах не плакал под небесами.
Ты проходишь по многим твоим мирам*.
Ты видишь лик того, кто сотворил тебя великим,
И той, которая создала меня меньше всех изгнанных
из врат Эдема;
Но милый серафим, о, выслушай!
Ибо ты любил меня, и я не хотела бы умереть,
покуда не узнаю того,
Знание чего причинит мою смерть:
Что ты забываешь в вечности твоей ту,
В чьем сердце смерть не могла удержать любви к тебе,
Бессмертному в сущности твоей.
Велика любовь тех, кто любит среди грехов и страха;
Они, я чувствую, борются в сердце моем;
Недостойная борьба!
Прости, о мой серафим,
Что подобные мысли являются потомку Адама.
Ибо горе есть стихия наша.
Приближается час, предупреждающий меня,
что мы не совершенно покинуты.
Явись, явись! Серафим!
Собственный мой Азазиил! Лишь будь здесь!
И предоставь звезды их собственному свету!

Аголибама:

Зову тебя!
Жду тебя и люблю тебя!
Хотя я создана из праха, ты же — из лучей
Более сияющих, нежели лучи, отражаемые
потоками Эдема,
Но и бессмертие не может отплатить более горячей любовью
За мою любовь.

* Это — атрибут «блуждающего солнца».

Во мне живет луч света*, который, чувствую это,
Хотя ему и запрещено еще блестеть,
Зажжен был от твоих лучей и от лучей твоего Бога**.
Быть может, ему долго суждено оставаться скрытым:
Мать наша Ева завещала нам смерть и тление —
Но сердце мое презирает их: хотя эта жизнь
должна исчезнуть, —
Разве мы с тобой должны расстаться из-за этого?
Я могу разделить с тобой все — даже бессмертную
печаль,
Ибо ты решился разделить со мною жизнь.
Дрогну ли я при виде твоей вечности?
Нет! Хотя бы жало змеи пронзило меня насквозь,
И ты сам, подобно змею, продолжал бы обвивать меня!***
И я буду улыбаться и не прокляну тебя,
А буду держать тебя в столь же теплых объятиях,
Но спустись и испытай смертную любовь к бессмертному...

172

Явление обоих ангелов, которое следует за призывом, как всегда, оказывается блестящим световым видением:

Аголибама:

Сбрасывая тучи со своих крыльев,
Как будто они несут завтрашний свет.

Анаха:

Но если отец наш увидит это!

---

* Световая субстанция ее собственного психического.

** Соединение обеих световых субстанций указывает на общность их происхождения; это суть образы либидо. Здесь они являются риторическими фигурами, прежде же они были учеными. Мехтильда Магдебургская полагала, что она буквально соткана из любви (Minne).

*** См. картину Ф. Штука (рис. 1) «Грех», где обнаженное женское тело обвито огромной змеей. Художник стремился здесь передать страх смерти.

Аголибама:

Он лишь подумает, что это месяц,
Вызванный песнью какого-либо волшебника,
Встал на час ранее обыкновенного.

Анаха:

Смотри: они зажгли запад, точно возвращающийся закат.
Остаток их сияющего пути блестит теперь
Тихим, многоцветным изгибом на самой дальней тайной вершине Арарата.

173

Перед лицом этого красочного светового видения, когда обе женщины исполнены томления и ожидания, Анаха высказывается в притче, имеющей характер предчувствия и позволяющей вновь заглянуть в жуткую темную глубину, из которой на одно мгновение всплывает наводящая ужас, звериная природа нежного бога света:

> Теперь же взгляни: он снова погрузился во тьму, подобно пене, вызванной левиафаном из неведомой его родины, когда он играет над спокойной глубиной, и которая снова исчезает вскоре после того, как он погрузится вниз, вниз — туда, где спят истоки океана.

174

Левиафан! Мы помним эту преодолевающую тяжесть на чаше весов, означающей права Бога Яхве по отношению к человеку Иову. Там, где глубокие источники океана, живет левиафан; оттуда поднимается пучина животной страсти. Давящее, удушающее чувство, что влечение неудержимо вторгается, находит свою мифологическую проекцию во все покрывающей собою волне, которая уничтожает все существующее, чтобы из этого уничтожения могло возникнуть новое и лучшее творение.

Иафет: Предвечная воля удостоит объяснить этот сон о добре и зле; и искупит в себе самой все времена, все существующее; и, покрыв ад своими всемогущими крыльями, уничтожит его! И вернет искупленной земле красоту ее рождения.

Духи: Когда же начнет действовать это дивное волшебство?

Иафет: Когда придет Искупитель; сначала в страдании, затем в славе.

Духи: Новые времена, новые местности, новые искусства, новые люди! Но все те же старые слезы, старые преступления и еще более старые болезни будут существовать среди рода вашего в разнообразных видах; но все те же нравственные бури будут проноситься и над будущим, как волны, которые за несколько часов проносятся над славными могилами великанов*.

175

Прогностические заявления Иафета имеют прежде всего пророческое значение для нашей поэтессы, и поэтому должны быть поняты на «субъективном уровне»**. Со смертью мотылька в свете зло устранено на момент бытия; хотя сама проблема еще далека от своего разрешения. Конфликт должен начаться вновь с самого начала; страдания и томления начинаются снова; однако чувствуется «обетование в воздухе», предчувствие избавителя «многолюбивого», солнечного героя, который вновь поднимается к солнечной высоте и снова спускается в зимний холод, — молодой умирающий бог, который остается для нас светом надежды обновления и приходящего мира.

---

* *Byron G. G.* Poetical Works.

** Толкование продуктов бессознательного, например материала сновидений, имеет двойной аспект: то, что человек несет в себе («объективный уровень»), и то, что он рассматривает как проекцию («субъективный уровень»). Ср.: *Юнг К. Г.* О психологии бессознательного.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

I. ВВЕДЕНИЕ

176

Прежде чем заняться материалами этой второй части, мне кажется нелишним бросить обратный взгляд на тот своеобразный ход мыслей, к которому нас привел анализ стихотворения «Мотылек солнцу». Хотя это стихотворение и сильно отличается от предшествующего «Гимна Творцу», однако ближайшее рассмотрение «томления по солнцу» привело к основным религиозным и астрально-мифологическим мыслям, которые тесно примыкают к размышлениям по поводу первого стихотворения: творческое божество первого стихотворения, коего двойственная, морально-физическая природа с особенной отчетливостью вскрыта Иовом, приобретает в основных образах второго стихотворения новое астрально-мифологическое качество, или, лучше сказать, астрологический характер. Бог становится солнцем и таким образом находит естественное выражение трансцендентное моральному членению на Отца Небесного и на дьявола. Солнце является, как замечает Ренан, собственно, единственно «разумным» образом Бога; все равно, стоим ли мы на точке зрения доисторического варварства или современной естественной науки: и в том и в другом случае солнце есть родительское божество, ми-

фологически преимущественно — бог-отец, которым живо все живущее, ибо он оплодотворитель и создатель всех вещей, источник энергии нашего мира. В солнце, как предмете естества, не склоняющемся ни перед каким человеческим нравственным законом, в полную гармонию разрешается внутренний конфликт. Но солнце также является не только благодеянием; оно способно и к разрушению, почему зодиакальный образ августовской жары есть опустошающий стада лев, которого убивает еврейский предшественник Спасителя, Самсон*, чтобы избавить истомленную жаждою землю от этой муки. Гореть и жечь свойственно солнцу; его природа находится тут в согласии с собою, и человеку представляется естественным, что солнце жжет. Оно светит и праведным и неправедным одинаковым образом и способствует росту как полезных, так и вредных существ; поэтому солнце более, чем что-либо, способно изображать собою видимое божество этого мира, то есть действенную силу нашей собственной души, именуемую нами либидо, и сущность либидо состоит в том, чтобы производить как полезное, так и вредное, добро и зло. Тому, что это сравнение не есть пустая игра слов, учат нас мистики; когда они сосредоточиваются внутри себя (то есть интровертируют) и спускаются к глубинам своей собственной сущности, то они обретают «в сердце своем» образ солнца; они находят свою собственную любовь или либидо, которая по праву, мне хочется сказать, по *физическому* праву, именуется солнцем, так как источником нашей энергии и нашей жизни является именно солнце. Наша жизненная сущность, рассматриваемая как энергетический процесс, есть целиком солнце. В чем особенность этой солнечной энергии, внутренне созерцаемой мистиками, показывает следующий пример из индийской мифологии, заимствованный из «Шветашвара-упанишады»:

> Да, единственный Рудра**, правящий этими мирами благодаря своему правящему могуществу, не заменяет ни-

---

* Самсон как бог солнца. См.: *Steinthal*. Die Sage von Simson.

** Рудра, собственно, отец ветров (марутов), бог ветра и бури; он выступает здесь в качестве единственного творящего божества,

кого иного. Он стоит позади рожденных; при конце времени поглощает все миры, которые он, защитник, произвел.

Со всех сторон у него глаза, со всех сторон, наверное, у него лица, руки; наверное, со всех сторон, со всех сторон у него ноги. Он — единый Бог, который создал небо и землю, сковал все вещи вместе своими руками и крыльями.

Ты, который источник и происхождение богов, управитель всего, Рудра, могучий ясновидящий; кто в старину внес в существование сияющий зародыш, — просвети нас*.

177

По этим атрибутам легко узнать Творца всего сущего, а в нем — солнце, которое окрылено и пронизывает тысячью глаз наш мир** (рис. 27). Следующие места подтверждают сказанное и присовокупляют к этому еще одну важную для нас особенность, именно, что бог заключен также и в отдельной твари:



Рис. 27. Бес с глазами Гора. *Бронзовая фигура. Египет. VI в. до н. э.*

> За пределами этого (мира) Брахма, за ним — могучий скрытый в каждом существе, согласно его виду, единственный, окружающий господин всех, — узнав его, они становятся бессмертными.

о чем и свидетельствует дальнейший текст. Созидающая и оплодотворяющая роль вполне подходит ему, как богу ветра. См. рассуждение по поводу Анаксагора в первой части, § 67; 76.

* *Hume R. E.* Thirteen Principal Upanishads. P. 399–401; *Muller Max.* The Upanishads. II. P. 244 ff.

** Персидский бог солнца Митра также наделен бесчисленным множеством глаз. Возможно, что видение Лойолы змеи с множеством глаз является вариантом этого мотива. См. мою работу

> Я знаю этого могучего человека, подобного солнцу; за пределами темноты, и его только зная, можно перешагнуть через смерть; не существует другой тропы для прохождения.
>
> Простирается он над миром, Господь. Поэтому он добр, как всепроникающий.

178

Мощное божество, «солнцеподобное», живет в каждом, и кто познает его, становится бессмертным*. Следуя дальше по тексту, мы подходим к новым атрибутам, поучающим нас тому, в какой форме и в каком образе живет в человеке Рудра:

> Могучий монарх, он, человек, тот, который направляет свою сущность к этому миру совершенной чистоты Господнего, неисчерпаемого света.
>
> Человек ростом с большой палец, внутреннее я; всегда находится в сердце всего рожденного разумом, управляя разумом в сердце, он обнаруживается. Чтобы те, кто знает Это, — стали бессмертны.
>
> Пуруша — человек с тысячей голов, тысячей глаз, тысячей ног. Он простерся над всей землей и управляет десятипальцевым (десятимерным?) пространством.
>
> Этот Человек воистину является всем этим миром; и тем, что было, и тем, что будет; Он господин бессмертия, далеко превосходящий все остальное.

179

Важные параллельные места встречаются в «Катха-упанишаде».

> Человек этот ростом с большой палец живет в сердце, сгорая как пламя, свободное от дыма, прошлого и будущего господин, тот же самый и сегодня, и завтра, это и есть Самость. (4, 13)

«О природе психического» (*Jung K. G.* On the Natur of the Psyche // CW. Vol 8. § 395).

* «Кто имеет в себе бога, то есть солнце, тот бессмертен, подобно солнцу». Ср.: Ч. I. Гл. V.



Рис. 28. Оплодотворяющий бог Фрейр.
Бронзовая фигура. Седерманланд. Швеция

180
Кто этот мальчик-с-пальчик, легко угадать: это фаллический символ либидо. Этим героическим карликом является Фаллос, совершающий великие деяния; он — этот уродливый бог, невзрачного вида, и все же великий чудотворец, так как является видимым выражением воплощенной в человеке творческой силы. Он представляет либидо или психическую энергию в ее творящем аспекте. То же самое верно и в отношении многих других сексуальных образов, обнаруживаемых не только в снах и фантазиях, но и в повседневной речи. Но ни в одном случае их нельзя воспринимать буквально, так как они не должны пониматься семиотически, как *знаки* определенных вещей, но как *символы*. Символ — это неопределенное выражение со многими значениями, указывающее на нечто трудноопределимое и от этого не вполне известное. Знаки же всегда имеют фиксированное вполне определенное значение, потому они являются условной аббревиатурой или общепринятым указателем

на нечто вполне знакомое. В этом смысле символ имеет большое число аналоговых вариантов, и чем больше таких аналогов он имеет в своем распоряжении, тем более завершенный и отчетливый становится тот образ, который символ проектирует со своего объекта. Та же самая порождающая сила, которая символизируется мальчиком-с-пальчик, может быть представлена фаллосом или другими многочисленными символами (рис. 28), описывающими дальнейшие аспекты процесса, который лежит в их основе. Таким образом, *карлики-создатели*, устраивающие тайную западню; фаллус*, также действующий в темноте, производя на свет живое бытие; и ключ, открывающий таинственную запрещенную дверь, за которой какая-то удивительная вещь ожидает, что ее обнаружат. В этой связи на ум приходят Матери из «Фауста»**.

Мефистофель:

Перед разлукой должен я сказать,
Что черта ты успел-таки узнать.
Вот ключ.

Фауст:

К чему мне эта вещь пустая?

Мефистофель:

Возьми, взгляни: не осуждай, не зная.

Фауст:

В руке растет, блестит, сверкает он***.

---

* Здесь и далее по тексту. Следует учесть, что Юнг различал в написании латинские термины *fallos* и *Phallus*. В широком смысле под *фаллосом* имеется в виду все то, к чему может быть отнесен символ *фаллуса*, непосредственно обозначающего мужской половой орган. Таким образом, *фаллосом* Юнг называет не сексуальный орган, а *либидо*. — *Примеч. рус. ред.*

** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. II. Акт 1. Сцена «Матери».

*** Световой символизм в этимологии слова «фаллос» обсуждается в § 321 и далее.

Мефистофель:

Теперь ты видишь, чем он одарен.
Ступай за ним, держи его сильнее
И к Матерям иди ты с ним смелее.

181

Снова вручает дьявол Фаусту чудесное орудие после того, как вначале, пристав в виде черной собаки к Фаусту, он рекомендовал себя следующим образом:

Мефистофель:

Частица силы я,
Желавшей вечно зла, творящей лишь благое.
...
Я отрицаю все — и в этом суть моя,
Затем, что лишь на то, чтоб с громом провалиться,
Годна вся эта дрянь, что на земле живет.
Не лучше ль было б им уж вовсе не родиться!

Короче: все, что злом ваш хилый брат зовет,
Стремленье разрушать, дела и мысли злые,
Вот это все — моя стихия.

182

То, что он здесь описывает, есть либидо, которое является не только креативным и воспроизводящим, но обладает и даром интуиции, странной силы чувствовать то, что «правильно по запаху», почти что как отдельное независимое живое существо (почему оно, кстати, так легко и персонифицируется). Оно целеположно, как и сама сексуальность, — любимый объект для сравнения. «Область матерей» имеет немало связей с маткой (рис. 29), с материнским началом, которое часто символизирует творческий аспект бессознательного. Это либидо выступает как природная сила, хорошая и плохая одновременно, или морально нейтральная. Соединившись с этой силой, Фауст оказывается в состоянии осуществить задачу своей жизни сначала путем сомнительных авантюр, но за-



Рис. 29. Отверстие, дающее рождение.
Холст. Мексика

тем — ко благу человечества: без «злого» начала не действует никакая творческая сила. В области Матерей он находит треножник и магический алхимический сосуд, в котором окончательно осуществляются «королевские брачные отношения». Но Фауст нуждается в фаллическом волшебном жезле (магизму которого он, однако, вначале не доверяет) для того, чтобы совершить величайшее из чудес, именно создание Париса и Елены*. Таким путем Фауст обретает божественную чудотворную власть и к тому же лишь при посредстве незаметного маленького инструмента**. Это парадоксальное свойство, по-видимому, известно было в самой глубокой древности, ибо и упанишады говорят следующее о божественном карлике, космическом *пуруше*:

> Без рук, без ног, он двигается и схватывает, без глаз видит и без ушей слышит. Он знает то, что нужно знать, но не существуют знающие его. Люди называют его изначальным, первым Космическим Человеком. Меньше малого, (однако) больше великого...

---

* «Психология и алхимия», предм. указатель на «conjunctio» (конъюкция). Психологическое рассмотрение проблемы можно найти в моей работе «Психология переноса». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Практика психотерапии. М., АСТ, 1998.)

** Гёте здесь ссылается на «чудо» Хризопеи или превращения простого металла в золото.



Рис. 30. Одиссей в образе кабирического карлика с Цирцеей.
Избражение на кувшине. IV в. до н. э.

183

Фаллус часто выступает символом творческого божества, великолепным примером тому является бог-Гермес. Иногда его рассматривают как независимое бытие, идею, которая обнаружена не только в античности, но и в рисунках детей, и в работах современных художников. Поэтому не следует удивляться, если определенные фаллические характеристики обнаруживаются также у провидцев, чудотворцев или художников. Гефест, Вейланд-Кузнец и Мани (основатель манихейства, известный также своим художническим даром) имели изуродованные ноги. Предполагалось, что нога, о чем я буду говорить ниже, обладает магической порождающей силой. По-видимому, типично также и то, что провидцы были слепыми. Древний провидец Меламп, введший фаллический культ, носил весьма специфическое имя — Черноног*, и был слепым.

Нога карлика, невзрачность и уродливость стали особенно характерными чертами тех таинственных хтонических божеств, сыновей Гефеста, кабиров**, которым приписывалась

* Говорится также, что в награду за то, что он похоронил мать змей, змееныши прочистили ему уши так, что он стал «яснослышащим».

** См. рисунок на вазе из фиванского Кабириона (рис. 31), где кабиры изображены то в облагороженном, то в карикатурном виде (*Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Megaloi Theoi»). См. также: *Kerényi K.* The Mysteries of the Kabeiroi.



Рис. 31. Пиршество кабиров.
Изображение на вазе. V в. до н. э.

могущественная чудотворная сила (рис. 30). Слово «кабир» означает — мощный; их самофракийский культ глубоко связан с культом фаллического Гермеса, который, по сообщению Геродота, был занесен в Аттику пеласгами. И кабиров называют великими богами. Их близкими родственниками являются *идейские дактили* (Idaean dactyls) — пальцы, или мальчики-с-пальчик*, которых мать богов обучила кузнечному ремеслу.

Теперь ты видишь, — чем он одарен;
Ступай за ним, держи его сильнее —
И к Матерям иди ты с ним смелее**.

Кабиры были первыми мудрецами, учителями Орфея, они же изобрели эфесские заклинательные формулы и музыкальные ритмы*** . Характерная несоразмерность, на которую мы выше указали, как в тексте упанишад, так и в «Фаусте», встречается и здесь, ибо исполинский Геракл слыл также и идейским дактилом. Фригийские великаны, искусные слуги богини Реи****, были в то же время дактилами. Оба солнечных героя

* Право называть дактилов мальчиками-с-пальчик дает одно замечание у Плиния (VII, 57), согласно которому критянские драгоценные камни, имевшие цвет железа и форму большого пальца, назывались идейскими дактилами.

** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. II. Акт 1. Сцена «Матери».

*** Отсюда и дактилический размер в поэзии.

**** *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Daktyloi».

Диоскуры имеют близкое отношение к кабирам*, они также носят остроконечную шляпу, пилею (pileus)**, головной убор этих таинственных богов, который с той поры получил распространение как тайная примета. Оба, Аттис (старший брат Христа) и Митра, носили такую же остроконечную шляпу (рис. 26, 32). Сегодня это стало традиционным головным убором в изображении хтонических инфантильных божеств, гоблинов и эльфов.



Рис. 32. Кибела и ее сын-возлюбленный Аттис. *Римская монета*

184

Образ карлика ведет к фигуре божественного мальчика — *puer aeternus,* παῖς, юного Диониса, Юпитера Анхурия, Тага и так далее. На вышеупомянутой фиванской вазе (рис.14) изображен бородатый Дионис в виде кабира (ΚΑΒΙΡΟΣ), а рядом фигура мальчика Пайса (ΠΑΙΣ), далее следует карикатурный образ мальчика ΠΡΑΤΟΛΑΟΣ, а потом снова бородатый карикатурный мужской образ, названный Митос (ΜΙΤΟΣ)***. «Митос» по-гречески означает «нить», но в орфическом словоупотреблении имеет значение семени. Предполагают, что это сопоставление соответствовало группе культовых образов в самом святилище. Это предположение оправдывается историей культа, поскольку она известна; то был первоначально

* Варрон отождествляет великих богов с пенатами. Кабиры, по его мнению, были изображениями Кастора и Поллукса в Самофракийской гавани.

** Во Фразии у берегов Лаконии и в Пафносе находили статуи с остроконечными шляпами высотою всего с фут.

*** Рядом с Митосом находится женская фигура, обозначенная на вазе ΚΡΑΤΕΙΑ; согласно орфическому словоупотреблению интерпретируется как «рождающая».

финикийский культ отца и сына*, старого и молодого кабиров, которые более или менее ассимилировались с греческими богами. Этой ассимиляции особенно способствовал двойственный образ взрослого и младенческого Диониса. Можно было бы назвать этот культ — культом большого и маленького человека. Дионис в своих различных аспектах является фаллическим богом, в культе которого важной составной частью был фаллус (так, например, в культе даргинского быка — Диониса). Кроме того, фаллическая герма этого бога давала повод к персонификации дионисийского фаллуса в образе бога *Phales,* который был не чем иным, как Приапом. Он называется спутником или товарищем Вакха. Подчеркнутый в тексте упанишад парадокс о большом и маленьком, карлике и великане нашел здесь более мягкое выражение в сочетании мальчика и мужа, сына и отца. Мотив уродливости, постоянно пользуемый культом кабиров, встречается также на вазах (рис.13), где параллельными фигурами Дионису и Пайсу являются карикатурные Митос и Пратолай**. Как раньше поводом к отделению послужило различие в росте, так и здесь этим поводом явилась уродливость.

185

Все это продолжает демонстрировать, что хотя термин «либидо», введенный Фрейдом, и содержит сексуальные коннотации***, но исключительно сексуальное определение этого по-

---

* *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Megaloi Theoi». Сегодня древнее Средиземноморье догреческого происхождения рассматривается как более возможное. См.: *Kerényi K.* Die Geburt der Helena. P. 59.

** Иллюстрацию также можно найти у Кереньи (*Kerényi K.* The Mysteries of the Kabeiroi). Здесь — рис. 14.

*** Одновременно с появлением в печати первой части этой моей работы о либидо (1912) вышла в свет работа Фрейда под заглавием: «Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia» (Jahrbuch. III. S. 68). В ней встречается следующее заме-

нятия было бы односторонним, и вследствие этого должно быть отвергнуто. Страсть и навязчивость являются специфическими свойствами всех импульсов и автоматизмов. Аналогиями инстинктивных процессов могут *служить* сексуальные метафоры обыденной речи, но и не более того, а симптомы и сновидения, к которым эти инстинктивные процессы ведут, следует воспринимать буквально. Сексуальная теория психических автоматизмов — несостоятельное предубеждение. Сам тот факт, что невозможно из одного-единственного влечения вывести всю массу психических явлений, уже ограничивает какое-либо одностороннее определение «либидо». Я использую этот термин в общем смысле, в котором он понимался и классическими авторами. Цицерон дает ему очень широкое значение:

> Говорят, что *либидо* (вожделение) и *laetitia* (радость) возбуждаются благами двоякого рода: *laetitia* имеет отношение к настоящим благам, *либидо* — к будущим. *Laetitia* и либидо направляются, стало быть, на блага; но либидо пленяется и, воспламенившись, увлекается тем, что ему кажется ценным. Все ведь следуют от природы тому, что представляется добром, и избегают противоположного.

чание Фрейда по поводу «теории либидо», вытекающее из фантазии душевнобольного Шребера; замечание, которое по смыслу своему представляет собой полную параллель сделанным мною соображениям. Вот это место: «"Божеские" лучи Шребера, образовавшиеся путем сгущения солнечных лучей нервных волокон и семенных нитей, суть не что иное, как вечно изображенные и во сне проецированные оккупации либидо; они придают его больной фантазии поразительное согласие с нашей теорией. Что мир должен погибнуть оттого, что "я" больного притянуло к себе все лучи; далее, что больной впоследствии, во время процесса восстановления, должен был чувствовать тяжелое беспокойство: как бы Бог не расторг лучистого соединения с ним; эти и некоторые другие частности фантастических образов Шребера звучат почти как эндопсихические восприятия процессов, допущение которых я кладу здесь в основу понимания паранойи».

Поэтому, коль скоро нечто имеет видимость, словно это есть благо, природа сама побуждает к тому, чтобы обрести это благо. Когда это совершается длительно и разумно, то мы называем это *voluntas* (воля). Они полагают, что то, что ими так определяется, встречается лишь у мудрецов; воля означает желать нечто согласно разуму; то же, что противно разуму возбуждается чрезмерно, — есть либидо или необузданное желание, которое можно встретить у всех глупцов*.

186

Здесь *либидо* означает «хотение» или «желание», также, в противовес «воле» стоиков, необузданное страстное хотение. В этом смысле это слово использует и Цицерон, когда говорит: «Нечто совершать с вожделением, а не с разумом» («[Gerere rem aliquam] libidine, non ratione»)**. В подобном же смысле говорит и Саллюстий: «Гнев есть часть вожделения» («Iracundia pars est libidinis»). Но в другом месте Саллюстий придает этому же слову более мягкий и более общий смысл, который приближается вплотную к психоаналитическому словоупотреблению: «Они имели больше охоты (*libido*) к прекрасному оружию и боевым коням, нежели к блудницам и к пиршествам»***. Также: «Если бы ты имел доброе влечение (*libido*) к своему отечеству» и так далее****. Слово «либидо» столь общеупотребительно, что предложение «libido est scire» имеет просто значение «я хочу», «мне желательно»*****. В выражении «aliquam libido urinae lacessit» либидо имеет значение «побуждения». Также оно может иметь оттенок «похотливости», «сладострастности». Блаженный Августин надлежащим образом определяет либидо как «общее обозначение для любого желания» и говорит:

* *Цицерон*. Тускуланские беседы. Кн. IV, VI, 12.

** *Цицерон*. В защиту Квинкция. 14.

*** *Саллюстий*. Война с Каталиной. VII.

**** *Саллюстий*. Письмо к Цезарю. XIII.

***** В этом смысле слово *libidine* все еще общеупотребительно в сегодняшней Тоскане.

Существует страсть мести, называемая яростью; страсть к обладанию деньгами, называемая алчностью; страсть к победе любой ценой, именуемая упрямством; страсть к самовосхвалению, называемая хвастовством. Существует много различных видов страсти, часть из которых имеет свое название, а часть — не имеет. Кто бы мог легко наделить именем страсть господствовать, которая, как нам ведомо из гражданских войн, очень сильна в умах тиранов?*

187

Для него либидо обозначает страсть наподобие голода и жажды, и поскольку дело коснулось сексуальности, он говорит: «Удовольствию предшествует страсть, переживаемая во плоти, желание сродни голоду и жажде»**. Это весьма широкое применение термина у классиков совпадает с этимологическим контекстом:

188

Либидо или лубидо (*lubido*, как и *libet*, бывший *lubet*) — «это доставляет удовольствие»; *libens* или *lubens* — «радостно, с готовностью»; санскрит: *lúbhyati* — «переживать неистовое желание», *lôbhayati* — «возбуждает страстное желание»; *lubdha-h* — «страстно стремящийся», *lôbha-h* — «пыл, рвение, сильное желание»; готский: *liufs* — «любовь» и так далее***.

---

* *Бл. Августин*. О Граде Божием. XIV, XV.

** Там же.

*** *Walde A*. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. P. 426. *Liberi* — «дети», сопоставляются у Назари с *libet* (*Nazari*. Riv. Di Fil. XXXVI. P. 573 f.). Если бы это подтвердилось, то *Liber*, несомненно, мог быть сопоставлен с *liberi* и являлся бы итальянским божеством плодовитости; также мог быть сопоставлен с *libet*. *Libitina* есть богиня мертвых; она, по-видимому, никакого отношения не имеет к *Lubentina* и *Lubentia* (ипостась Венеры), сопоставляемых с *libet*. Это имя еще не выяснено.

189

Теперь можно сказать, что понятие либидо в психологии обладает тем же самым функциональным значением, что и понятие энергии в физике, начиная с Роберта Майера*.

II. ПОНЯТИЕ ЛИБИДО

190

Главным источником для истории понятия либидо является «Три очерка по теории сексуальности» Фрейда. Там термин либидо взят в первоначальном медицинском смысле — полового влечения. Опыт вынуждает допустить способность либидо к перемещению, причем в форме так называемого «либидинозного притока» (libidinal affluxes) может сообщаться с различными другими функциями и областями тела, ничего общего с сексом не имеющими. Данный факт привел Фрейда к сравнению либидо с потоком, способным делиться, сдерживаться, изливаться в коллатерали и так далее. Таким образом, несмотря на свое определение либидо как сексуального начала, Фрейд не объясняет «все» в терминах секса, как это обычно полагалось, а признает существование особых инстинктивных сил, природа которых не вполне ясна, но которым он приписывает способность вбирать в себя эти «либидинозные притоки». За всем этим лежит гипотетическая идея о «пучке» или «связке влечений»**, в которых сексуальное влечение (инстинкт) фигурирует как одно из них. Опыт подтверждает факт перебрасывания этого влечения в области других влечений***.

* См. мою работу «О психической энергии» (*Jung C. G.* On Psychic Energy // CW 8. § 37).

** Эту весьма почтенную идею в свое время пытался воскресить Мебиус. Среди современных авторов, признававших за системой влечений психологический примат, можно назвать Фулье, Вундта, Бенеке, Спенсера и Рибо.

*** То же самое верно и в отношении голода. У меня была пациентка, которую я довольно успешно освободил от ее симптомов.

Таким образом, теория Фрейда, утверждающая, что инстинктивные силы невротика соответствуют либидинозным притокам, вобранным другими, не сексуальными инстинктивными функциями*, стала краеугольным камнем психоаналитической теории неврозов и догмой венской школы. Позднее, однако, Фрейд был вынужден размышлять о том, что либидо может и вообще не совпадать с *заинтересованностью*. (Здесь я мог бы заметить, что на такие размышления меня наводят случаи параноидальной шизофрении.) Относящееся сюда место гласит следующее:

> Третье соображение, которое возникает на почве развиваемых здесь воззрений, ведет к вопросу о том, смеем ли мы признать достаточно действенным всеобщее отпадение либидо от внешнего мира для того, чтобы в нем видеть объяснение «светопреставления»; не должна ли была в данном случае закрепленная оккупация «я» (Ichbesetzung) оказаться достаточной для того, чтобы поддерживался *раппорт* (сообщение) с внешним миром? Тогда пришлось бы или допустить совпадение того, что мы называем оккупа-

---

Однажды внезапно она как будто бы снова впала в свой прошлый невроз. Поначалу я был не в состоянии объяснить происшедшее, пока не обнаружил, что она совершенно поглощена живой фантазией по поводу завтрака, который она забыла съесть. Стакан молока и кусок хлеба успешно отвратили этот «приступ голода».

* Фрейд в «Очерках по теории сексуальности» говорит следующее: «Я должен предпослать, что эти психоневрозы, согласно моим наблюдениям, покоятся на половых влечениях. Я понимаю это не так, как если бы энергия полового влечения привносила нечто в те силы, которые поддерживают болезненные явления; я только утверждаю, что это участие полового влечения представляет собой единственный постоянный и, притом, наиважнейший энергетический источник невроза, так что половая жизнь таких невротиков выражается либо исключительно, либо преимущественно, либо только частично именно в означенных симптомах».

цией либидо (то есть интерес, проистекающий из эротических источников), с интересом вообще, или принять во внимание ту возможность, что значительная помеха в размещении либидо может привести к соответственной помехе в оккупации «я». Однако это суть вопросов, для ответа на которые мы являемся еще совершенно беспомощными и неловкими. Если бы мы могли отойти от прочной теории влечений, то дело обстояло бы иначе. Но в действительности в нашем распоряжении нет ничего подобного. Мы берем влечение как пограничное понятие между телесной областью и душевною, видим в нем психического представителя органических сил и пользуемся ходячим различием между влечениями «я» и влечением пола, то есть подразделением, которое кажется нам согласованным с биологически двояким положением отдельного существа, стремящегося как к самосохранению, так и к сохранению рода. Все прочее не более чем гипотезы, которые мы то выдвигаем, то отвергаем в целях нашей ориентировки в хаосе темных душевных процессов; и мы ждем от психоаналитических исследований в области болезненных душевных процессов как раз того, чтобы именно они с необходимостью привели нас к определенным решениям по вопросу теории влечения. Так как эти исследования начаты с недавнего времени и так как каждое из них производится особняком, то такое ожидаемое решение не может еще быть приведено в исполнение*.

191

Тем не менее Фрейд в конечном счете решает, что параноидальное изменение вполне объяснимо отказом от сексуального либидо. Он говорит:

Параноик воспринимает внешний мир, отдает себе отчет в изменениях его, впечатления побуждают его давать объяснения; вот почему я считаю гораздо более вероятным,

* *Freude S.* Notes on a Case Paranoia. P. 73 ff.

что измененное отношение к миру может быть в данном случае объяснено преимущественно утратой либидинозного интереса* .

192

В этом отрывке Фрейд, очевидно, подходит к вопросу, можно ли в несомненной утере восприятия действительности в случаях паранойи и шизофрении**, на которые я обратил внимание в своей работе «Психология раннего слабоумия», видеть исключительно следствие обращения вспять «либидинозных притоков» или эта утеря совпадает с исчезновением всякого «объективного интереса». Едва ли можно допустить, что нормальная «функция действительности» (fonction du réel), по выражению Жане***, поддерживается лишь либидинозными притоками или эротическим интересом. Факты говорят нам, что в весьма многих случаях действительность всецело отпадает, так что больные не обнаруживают в себе ни следа психологической приспособляемости или ориентировки. В этих состояниях реальность вытеснена и заменена содержаниями бессознательного. Приходится, следовательно, сказать, что не только эротический, но и всякий интерес, то есть всякое приспособление к действительности, окончательно утрачивается, за исключением ряда незначительных проблесков. Если же либидо не что иное, как сексуальность, то как быть в случае евнухов? Здесь «либидинозный» интерес уже точно отрезан, но евнухи реагируют вовсе не как шизофреники. Сам термин «приток либидо» обозначает нечто в высшей степени сомнительное. Многие очевидные сексуальные содержания и процес-

---

* *Freude S.* Notes on a Case Paranoia. P. 75.

** Случай Шребера, который обсуждает здесь Фрейд, не совсем чистая паранойя. См.: *Schreber.* Memoirs of My Nervous Illness.

*** См. мою работу «Психология раннего слабоумия». «Функция действительности» выражается другими словами, как психологическое приспособление к окружающему миру. Она соответствует «адаптации» Бине, представляющей особую сторону восприятия.

сы являются не более чем метафорами и аналогиями, как, например, «огонь» — для страсти, «жар» — для гнева, «брак» — для связи или союза и так далее. Вероятно, никто не вообразит, что все сантехники, работающие с трубными соединениями по типу «папа-мама», или все электрики, имеющие дело с аналогичными разъемами, наделены особой потенцией «притоков либидо»?

193

Прежде в своей «Психологии раннего слабоумия» я использовал выражение «психическая энергия», потому что то, чего недостает в этом заболевании, с очевидностью выходит за рамки эротического интереса как такового. Если только попытаться объяснить утрату взаимоотношений, шизофреническую диссоциацию между человеком и миром исключительно его отказом от эротизма, то неизбежным результатом окажется инфляция идеи сексуальности в типично фрейдовской манере. Тогда придется говорить, что любое взаимоотношение с миром было, по сути, отношением сексуальным, и идея сексуальности станет настолько туманной, что само слово «сексуальность» будет лишено всякого значения. Модный нынче термин «психосексуальность» — очевидный симптом этой концептуальной инфляции. Но в шизофрении реальности недостает гораздо больше, чем это могло бы быть у сексуальности в строгом значении этого слова. «Функция действительности» отсутствует здесь до такой степени, что сюда включается утрата некоторых инстинктивных сил, которые, возможно, не могут восприниматься как имеющие сексуальную природу, поскольку никто в своих чувствах не может утверждать, что реальность не что иное, как функция секса! Но даже если бы и было так, то интроверсия либидо при неврозах непременно последовала бы вслед за утратой реальности, сравнимой с тем, что возникает при шизофрении. Но это далеко не тот случай. Как указывал сам Фрейд, интроверсия и регрессия сексуального либидо в худшем случае ведут к неврозу, но не к шизофрении.

194

Мое сдержанное отношение к вездесущей сексуальности, какое, признавая все психологические механизмы, я высказал в предисловии к «Психологии раннего слабоумия», определялось тогдашним состоянием теории либидо, сексуальное определение которой не дозволяло мне искать в этой теории объяснения для функциональных нарушений, относящихся столь же к области (правда, неопределенной) влечений голода, сколь и к области влечений пола. Теория либидо долгое время представлялась мне не приложимой к раннему слабоумию (dementia praecox). В течение моей аналитической работы вместе с нарастанием опыта я подметил медленное изменение моего понятия либидо: вместо описательного определения, свойственного «Очеркам по теории сексуальности» Фрейда, выступало понемногу определение генетическое, давшее мне возможность заменить выражение «психическая энергия» термином «либидо». Последнее обозначает желание или импульс, который неподвластен никакому авторитету, морали или чему-либо еще. Либидо есть страсть в своем естественном состоянии. С генетической точки зрения оно воплощает телесные потребности сродни голоду, жажде, сну и сексу. Сущность либидо, таким образом, составляют эмоциональные состояния или аффекты. Все эти факторы имеют тонкую дифференцировку в весьма сложной человеческой психике. Но несомненно и то, что более утонченная дифференциация развилась из более упрощенных форм. Таким образом, многие сложные функции, в которых на сегодня не осталось и следа сексуальности, первоначально сложились из репродуктивного инстинкта. Как мы знаем, со времени выхода из животного царства в области размножения произошли серьезные изменения: большое число половых клеток, случайное оплодотворение которых было необходимым, прогрессивным образом сократилось в пользу более уверенного оплодотворения и эффективного сохранения потомства. Уменьшившееся производство яйцеклеток и сперматозоидов высвободило значительное количество энергии, искавшей и нашедшей новые выходы. Так, мы наблюдаем, что

первые художественные поползновения в животном царстве служат инстинкту размножения, и притом только во время течки. Первоначальный половой характер этих биологических установлений утрачивается вместе с их органической фиксацией и функциональной самостоятельностью. Пусть нет никакого сомнения в сексуальном происхождении музыки; однако бессмыслицей и безвкусицей было бы позволить себе обобщить и подвести музыкальное искусство под категорию сексуальности. Подобный взгляд должен был бы привести к тому, что рассуждать о Кельнском соборе нужно в отделе минералогии на том основании, что он состоит из камней.

195

До сих пор мы говорили о либидо как об инстинкте размножения и держались поэтому в границах того воззрения, которое противопоставляет либидо — голоду подобно тому, как обычно противопоставляется инстинкт сохранения рода инстинкту самосохранения. Но природа не знает этого искусственного различения. В ней мы, прежде всего, видим лишь один сплошной жизненный инстинкт, единую волю к существованию, которая стремится поддержанием особи обеспечить дальнейшее размножение всего рода. Такой взгляд постольку совпадает с шопенгауэровским понятием Воли, поскольку мы в состоянии некое, извне нами наблюдаемое движение схватить и познать как внутреннее явление, как акт воли. Это переложение психологических восприятий в объект обозначается философски как «интроекция»*. Вследствие интроекции картина мира субъективируется. Подобной интроекции обязано своим существованием понятие о силе вообще; уже Галилей ясно видел, что источник этого понятия следует искать в субъективном восприятии собственной мускульной силы. Аналогичным образом, понятие либидо как желания или страсти является *интерпретацией* процесса психической энергии, ко-

* Психоаналитически интроекция означает как раз обратный процесс — вбирание внешнего мира в мир внутренний. См.: *Ferenczi*. Introjektion und Übertragung // Jahrbuch. Bd. I. S. 422.

торый мы переживаем именно в форме страсти. Мы знаем об этом так же мало, как мало мы знаем о том, что такое психическое *per se* (как таковое, вообще).

196

Раз мы пришли к смелому предположению, что либидо, которое первоначально служило производству яичек и семени, прочно организовалось в функции построения гнезда, словно потеряв способность ко всякому иному применению, то мы вынуждены подвести под это понятие всякое желание вообще, включая и голод, ибо в таком случае мы более не вправе принципиально различать инстинкт построения гнезда от желания питаться.

197

Это рассмотрение ведет нас к понятию либидо, которое расширяется до понятия *намеренности* (intentionality) вообще. Как показала вышеприведенная цитата из Фрейда, мы знаем слишком мало о природе человеческих влечений и их психической динамике, чтобы брать на себя риск отдавать приоритет какому-то одному влечению. Было бы лучше, говоря о либидо, посоветовать понять его как энергию и как ценность, позволяющую связать себя с любой областью деятельности, будь то власть, голод, ненависть, сексуальность или религия, без того чтобы представляться специфическим влечением. Как говорит Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление»: «Воля как вещь в себе совершенно отлична от своего феноменального проявления и вполне свободна от любых форм феноменальности, которые она допускает только когда становится манифестной и которая только в силу этого аффектирует свою объективность и чужда самой Воле».

198

Были сделаны многочисленные мифологические и философские попытки сформулировать и визуализировать творческую (креативную) силу, которую человек знает лишь благодаря

субъективному переживанию. Ограничившись только несколькими примерами, я напомню читателю о космогоническом значении Эроса у Гесиода в «Теогонии», а также об орфической фигуре Фанеса (рис. 33) — «Светящегося», Первоставшего, «отца Эроса». Орфически Фанес имеет также значение Приапа; он бисексуален и приравнен Дионису Лизию*. Орфическое значение Фанеса близко к значению индийского Камы, бога любви, который тоже представлял собой космогоническое начало. У неоплатоника Плотина мировая душа есть энергия разума**. Плотин сравнивает единое (творящее) первоначало со светом вообще, разум — с солнцем, мировую душу — с луной. Другое сравнение у Плотина: Единого — с отцом, а Разума — с сыном***.

Единое, обозначенное как Уранос, — трансцендентно. Сын (Кронос) управляет видимым миром. Душа мира (Зевс) является божеством, подчиненным Кроносу. Единое или *оузия* (ousia) всеобщего существования обозначается у Плотина как ипостась; кроме того, имеются три формы эманации; так что мы имеем одно бытие в трех ипостасях. Это, по замечанию Древса, является также и формулой христианской Троицы, как она была закреплена на Никейском и Константинопольском соборах****. Остается заметить еще, что некоторые сектанты раннего христианства придавали Святому Духу (мировой душе, луне) материнское значение. Душа мира у Плотина имеет склонность к разделенному бытию и к *делимости*, что является *непременным условием* каждого изменения, творчества и репродукции. Далее, душа мира есть «бесконечное всей жизни» и потому всецело — энергия; она есть живой организм идей, которые обретают в ней действенность и действительность*****.

---

* *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. III, II, 2248 ff.

** *Drews*. Plotin. P. 127.

*** Ibid. P. 132.

**** Ibid. P. 135.

***** *Plotinus*. Enneads. II. 5. 3.



Рис. 33. Фанес в яйце.

Орфическое рельефное изображение. Музей в Модене, Италия

Разум порождает мировую душу; он ее отец; и то, что интеллект постигает мировую душу, приводит к рождению в действительности*.

«То, что в разуме покоится в сомкнутом виде, то, как Логос, приходит к раскрытию в мировой душе, наполняет ее содержанием и словно опьяняет ее нектаром»**.

Нектар аналогичен соме, оплодотворяющему и животворящему напитку индийской мифологии. Душа оплодотворяется и разумом; как «высшая душа» она именуется небесной Афродитой, как «низшая душа» — Афродитой земной. Ей ведомы «муки рождения»***. И не без причины голубь Афродиты является символом Святого Духа.

199

Энергетическая позиция обладает возможностью освобождения психической энергии от рамок слишком узкого понимания. Опыт показывает, что инстинктивные процессы любого рода часто интенсифицируются до необычайной степени притоком энергии вне зависимости от того, откуда она возникает. Это справедливо не только для сексуальности, но, в равной степени, также для голода и для жажды. Один инстинкт может временно депотенциироваться в пользу другого инстинкта, и это справедливо для психической деятельности вообще. Предположить, что только сексуальность подвергается такой депотенциации, значило бы предложить нечто вроде психического эквивалента теории флогистона в физике и химии. Сам Фрейд был отчасти скептиком относительно существовавших теорий инстинкта и правильно делал. Инстинкт — весьма загадочное проявление жизни, отчасти психическое и отчасти физиологическое по своей природе. Это одна из наиболее консервативных функций психического, чрезвычайно трудно изменяющаяся, если изменяющаяся вообще. Патологические несогласованности и несоответствия, такие как неврозы, объясняются

* *Plotinus*. Enneads. IV. 8. 3.

** Ibid. III. 5. 9.

*** *Drews A*. Plotin. P. 141.

поэтому более легкой установкой пациента на инстинкт, чем внезапным изменением в последнем. Но установка пациента — сложная психологическая проблема, которой могло бы и не быть, если бы его установка зависела от инстинкта. Мотивирующие силы на заднем плане невроза возникают из всех видов врожденных характеристик и влияний из внешнего окружения, образующих совместную установку, которая делает невозможным для него вести жизнь, в которой эти инстинкты удовлетворяются. Таким образом, невротическая перверсия инстинкта у молодого человека тесным образом связана со сходной диспозицией у родителей, и нарушения в сексуальной сфере оказываются вторичным, а не первичным явлением. Следовательно, сексуальной теории неврозов может и не быть, хотя вполне возможна достаточно стройная психологическая теория.

200

Это возвращает нас обратно к нашей гипотезе, что это не сексуальное влечение, а некая нейтральная энергия, ответственная за образование таких символов, как свет, огонь, солнце и тому подобное. Утрата функции реальности у шизофреников не приводит к повышению сексуальности; она порождает мир фантазии с заметными чертами архаики*.

Нельзя отрицать, что особенно в начале болезни иногда могут возникать острые сексуальные расстройства, хотя они с той же частотой появляются в любом интенсивном переживании, таком, как паника, ярость, религиозное исступление и так далее. Тот факт, что архаический мир фантазии при шизофрении занимает место реальности, ничего не говорит нам о природе функции реальности как таковой; он лишь демонстрирует хорошо известный биологический факт, что когда более поздняя система страдает от порчи или вырождения, то скорей всего она будет заменена более примитивной и поэтому в свое время вышедшей из употребления. Используя фрейдовское сравнение, начинается стрельба из луков вместо ружей. Утрата последних

* См.: *Spielrein S.* Über den Psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie. P. 329.

приобретений функции реальности (или адаптации) с необходимостью должна быть заменена более ранним видом адаптации. Мы встречаем этот принцип в теории неврозов, утверждающий, что любая неудача в адаптации компенсируется предшествующим ее вариантом, то есть регрессивной реактивацией родительских образов-имаго. В неврозе замещающий продукт оказывается фантазией индивидуального происхождения и масштаба с едва обозначенным следом тех архаических черт, которые характеризуют фантазии шизофреников. Снова хочу подчеркнуть, что в неврозе никогда не происходит действительной утраты реальности. При шизофрении, с другой стороны, реальность заключается в том, что она исчезает. За простую иллюстрацию этого я должен быть благодарен своему ученику Оннегеру, работа которого* была, к несчастью, прервана его безвременной кончиной. Вот эта иллюстрация.

Один параноик, очень интеллигентный, который, конечно, хорошо знал о шарообразной форме земли и ее вращении вокруг солнца, заменяет в своей системе современные астрономические воззрения подробно разработанной архаической системой, согласно которой земля представляет собой плоский круг, а солнце движется под этим кругом. Сабина Шпильрейн также приводит несколько примеров архаических определений, которые в течение болезни начинают накладываться на значения слов. Так, одна из ее пациенток заявила, что мифологическим аналогом алкоголя было «извержение семени», то есть сомы**.

Она также настаивала на символизме кухонной варки, параллели которой обнаруживаются в алхимическом видении Зосимы: он видел в алтарном «сосуде», как люди трансформировались в кипящую воду***. Пациент заменял землю****, а также воду***** — «матерью» (рис. 34, 35).

* Она никогда не публиковалась.

** См. цит. сочинение Шпильрейн, а также настоящую работу § 246 — о соме как семенной жидкости.

*** См.: *Berthelot M.* Les alchemistes greques; *Spielrein S.* Über den Psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenic. P. 353.

**** *Spielrein S.* Über den Psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenic. P. 345.

***** Ibid. P. 338.

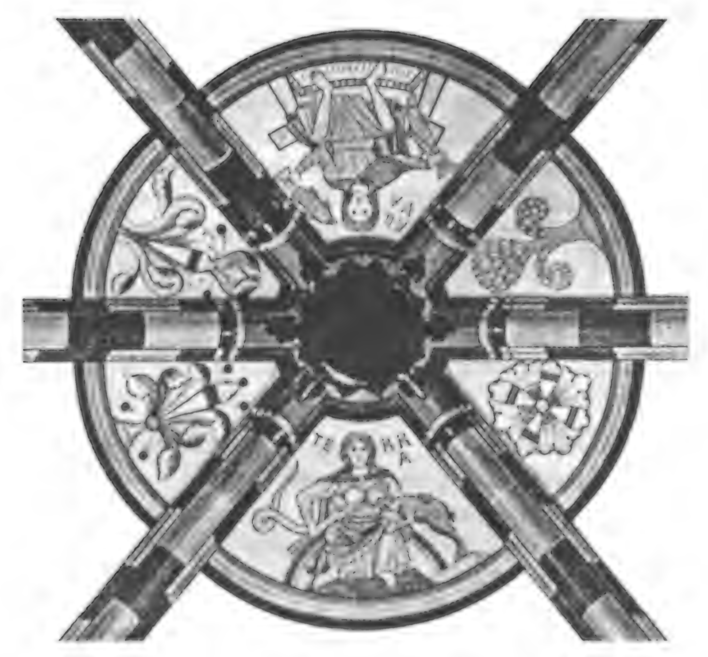


Рис. 34. Питающая мать-земля.
Купольная роспись. Лимбургский собор. 1235 г.

201

То, что я говорил выше о расстроенной функции реальности, замененной архаикой, подтверждается замечанием Шпильрейн: «У меня часто была иллюзия, что пациенты просто могли быть жертвами глубоко укорененного народного суеверия»*. На самом деле больные ставят на место действительности свои фантазии, очень напоминающие определенные архаические идеи, которые некогда представляли собой функцию реальности. Как показывает видение Зосимы, древние суеверия были символами**, которые давали возможность аде-

* *Spielrein S.* Über den Psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenic. P. 397.

** Я должен также напомнить о тех индейцах, которые полагали, что первые люди возникли из соединения рукояти меча и ткацкого челнока.

кватного выражения неведомого в мире (и в психическом). «Понятие» (Auffassung) обеспечивает нас «рычагом» (Griff), чтобы «захватывать вещи» (fassen, begreifen), а результирующее «понятие» (Begriff) позволяет нам обладать ими. Функционально понятие соответствует *магически властному имени*, которое накладывается на объект. И это не только не вредит объекту, но встраивает его в психическую систему, увеличивая, таким образом, значимость и силу человеческого разума. (Сравни первобытное уважение к присвоению имени в «Старшей Эдде», песнь «Речи Альвиса».) Очевидно, подобное же биологическое значение символа имеет в виду г-жа Шпильрейн, когда она говорит следующее:

> Мне кажется, что символ обязан своим происхождением стремлению комплекса к разрешению во всеобщую целостность мышления. Комплекс лишается таким путем личного характера. Это разрешительная и преобразовательная тенденция каждого комплекса являет собою побудительную причину поэтического и всякого другого художественного творчества*.

202

Если мы здесь понятие «комплекс» заменим идеей «энергетической ценности», то есть тотальной эффективностью комплекса, то взгляды г-жи Шпильрейн легко согласовать с моим воззрением.

203

По-видимому, этот процесс образования аналогий мало-помалу изменялся и прибавлялся к общему хранилищу идей и имен с тем результатом, что человеческая картина мира значительно расширилась. В первую очередь насыщенные цветами или интенсивностью содержания комплексы «чувственного тонуса» отразились в бесчисленных аналогиях и дали начало сино-

* *Spielrein S.* Über den Psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenic. P. 399.



Рис. 35. Источник жизни.
Икона. Константинопольская школа. XVII в.

нимам, объекты которых были, таким образом, втянуты в магический круг психического. Этим путем в бытие вошли и те отношения близости по аналогии, которые Леви-Брюль удачно описал как «мистическое соучастие». Очевидно, что эта тенденция изобретать аналогии вышла из чувственно-тонированных содержаний, имевших огромное значение для развития человеческого разума. Мы всецело согласны со Штейнталем, когда он говорит, что положительно переполняющая важность цепляется к маленькому слову «подобно» в истории человеческой мысли. Легко вообразить, что канализация (направление потока) либидо в создании аналогий была ответственна за некоторые, наиболее важные открытия, когда-либо сделанные первобытным человеком.

III. ТРАНСФОРМАЦИЯ ЛИБИДО

204

В дальнейшем я намереваюсь попытаться обрисовать на конкретном примере канализацию либидо (Überleitung). Однажды я лечил больную, страдавшую кататонической депрессией. Так как дело шло о легком психозе, то нечего было удивляться наличию многочисленных истерических симптомов. В начале аналитического лечения, рассказывая об одном очень болезненном переживании, она впала в состояние истерического полуобморока, в течение которого проявила все признаки полового возбуждения. (Все указывало на то, что во время этого состояния она совершенно не осознавала мое присутствие.) Возбуждение перешло в кульминацию — мастурбацию (frictio fomorum). Этот акт сопровождался странным жестом: она делала указательным пальцем левой руки на левом виске очень энергичные кругообразные движения, как если бы она хотела просверлить там отверстие. После этого наступило «полное забвение» происшедшего, и ничего нельзя было узнать о странном жесте рукой. Хотя в этом действии легко можно было признать перенесенное на висок ковыряние во рту, в носу и в ушах,

которое, являясь прелюдией к онанизму, относится к области *ludus sexualis* раннего детства, к упражнению, подготовляющему деятельность пола, однако это действие по впечатлению своему казалось мне не вполне ясным. Много недель спустя я имел возможность говорить с матерью пациентки. От нее я узнал, что пациентка уже ребенком отличалась большими странностями. Будучи в возрасте двух лет, она обнаруживала склонность, сидя спиною к открытой двери шкафа, целыми часами захлопывать дверь, ударяя в нее ритмически головой*, чем она доводила всех окружающих до отчаяния. Немного спустя вместо того, чтобы играть, как другие дети, она стала сверлить пальцем в штукатурке стены дома отверстия. Она производила это при помощи небольших вращающих и сверлящих движений и занималась этой работой целыми часами. С четырех лет она начала онанировать. Ясно, что в этом раннем инфантильном действии следует видеть преддверие дальнейшей деятельности.

205

Несомненно, сверление пациентки может быть прослежено вплоть до самого раннего детства, предшествующего периоду мастурбации. Психологически это время окутано тьмою, ибо индивидуальные воспоминания отсутствуют. Такая специфическая форма поведения весьма примечательна для ребенка в таком возрасте. Мы знаем из дальнейшей биографии этого ребенка, что его развитие, которое, как это бывает всегда, неисповедимым образом переплелось с параллельно совершающимися внешними событиями, привело к умственному расстройству, особенно хорошо известному индивидуальностью и оригинальностью своих проявлений, именно — к шизофрении. Своеобразие этой болезни, по-видимому, лежит в изначальном проявлении архаической психологии. Из этого мышления про-

* Я наблюдал подобное маятниковое движение головы у одной пациентки, страдавшей кататонией; постепенно эти движения выстраивались в то, что Фрейд в свое время обозначил как «замещение, ориентированное вверх», движений во время коитуса.

истекают многочисленные соприкосновения с мифическим творчеством и все, что мы принимали прежде за оригинальные и совершенно индивидуальные создания, часто оказывается ныне не чем иным, как образованиями, достаточно близкими продуктам нашего весьма отдаленного прошлого. Полагаю, что этот критерий приложим ко всем образованиям этой странной болезни, вероятно, также и к этому специфическому симптому сверления. Мы видели уже, что это относится к очень раннему периоду жизни пациентки; это означает, что ныне оно было вызвано из того прошлого и произошло именно тогда, когда больная после нескольких лет замужества, потеряв своего ребенка, с которым она себя отождествила в своей чрезмерно нежной любви, впала в прежнюю мастурбацию. Когда ребенок умер, то у матери, тогда еще вполне здоровой, выступили симптомы раннего инфантилизма в форме почти нескрываемых приступов мастурбации, связанных с вышеупомянутым сверлением. Было замечено, что первичное сверление обнаружилось в то время, которое предшествовало локализации инфантильной мастурбации на половом органе. Этот факт потому имеет особенное значение, что сверление тем самым должно быть отличаемо от подобной, но позднейшей привычки, которая проявилась после мастурбации.

206

Как выше было сказано, деятельность либидо протекает первоначально в области функции питания, причем в акте сосания пища принимается при помощи ритмического движения со всеми знаками получаемого удовлетворения. С ростом индивида и с развитием его органов либидо пролагает себе путь к новым потребностям, к новой деятельности и к новому удовлетворению. Тогда дело идет к тому, чтобы первичную модель ритмической деятельности, порождающую чувство удовольствия и удовлетворения, перенести в область других функций, имея в виду конечную цель, именно — сексуальность. Значительная часть «либидо голода» должна быть преобразована в «либидо пола». Этот переход совершается не вдруг в период половой зрелости, как это обычно полагают неспециалисты, а

очень постепенно в течение большей части детства. Либидо в состоянии лишь с большим трудом и крайне медленно освободить себя от своеобразия функций питания, чтобы войти в своеобразие функции пола. В этой переходной стадии, насколько я об этом могу судить, различимы две фазы: период сосания пальцев и период ритмической деятельности вообще. Сосание пальцев относится к сфере питательной функции, но имеет перед ним то преимущество, что в собственном смысле функция питания уже отсутствует и налицо только ритмическое действие, конечной целью которого является удовольствие и удовлетворение без принятия пищи. Вспомогательным органом выступает здесь рука. В фазе ритмической деятельности роль руки как вспомогательного органа становится еще яснее, обретение удовольствия имеет место уже не в области рта, а в других областях. Возможностей здесь много. Большею частью предметом интереса либидо становятся, прежде всего, другие отверстия в теле, далее кожа и отдельные ее места. Выполняемая здесь деятельность, как трение, сверление, дергание и т. п., проходит в известном ритме и служит к порождению чувства удовольствия. После более или менее продолжительного пребывания либидо на этих участках оно идет дальше, пока не достигает половой области и не становится там поводом к первым онанистическим опытам. На своем пути либидо уносит с собою немало элементов из функции питания в половую область, чем достаточно легко и объясняются эти многочисленные и внутренние соприкосновения между функциями питания и пола. Если после осуществленной оккупации половой области обнаруживается какое-нибудь препятствие к применению той формы либидо, которая стоит теперь на очереди, то по известным законам происходит регрессия к ближайшим предшествующим зонам обеих вышеупомянутых фаз. Чрезвычайную важность имеет то обстоятельство, что период ритмического действия в общих чертах совпадает с периодом развития сознательного разума и языка. Я бы предложил обозначить период от рождения до момента первых ясных проявлений сексуальности, который большей частью наступает между тремя и пятью годами, как «предполовую стадию»; эту ступень мож-

но сравнить со стадией куколки у бабочек. Она характеризуется различным смешением элементов функции питания и пола. К этой предполовой стадии могут вернуться некоторые регрессии; должно быть (если судить по сделанным до сих пор наблюдениям), так обычно бывает и с регрессией при шизофрении и эпилепсии. Приведу два кратких примера. В одном случае дело идет о молодой девушке, которая во время помолвки, будучи невестой, стала впадать в кататонические состояния. Увидев меня в первый раз, она внезапно подошла ко мне и, поцеловав, сказала: «Папа, дай мне есть!» Другой случай имел место с одной молодой служанкой, которая жаловалась, что какие-то люди преследуют ее электричеством и причиняют ей в половом органе странное чувство: «Как если бы там внизу что-то ело и пило», — говорила она.

207

Эти регрессивные явления показывают, что ранние фазы либидо способны подвергаться регрессивной реактивации. Это достаточно легкий путь, который был проложен издавна. Если подобное предположение правильно, то весьма вероятно, что на предшествующих стадиях человеческого развития такая трансформация была вовсе не патологическим симптомом, а частым и нормальным явлением. Поэтому принципиально важно узнать, сохранились ли следы такого прохождения в истории.

208

Мы весьма обязаны Абрахаму* тем, что внимание наше было обращено на этнологическую связь между сверлением и добычей огня. Позже эта связь нашла свое отражение в значительном труде Адальберта Куна**. Благодаря этим исследовани-

---

* *Abraham K.* Traum und Mythus. 1909. (Рус. перевод: *Абрахам К.* Сон и миф. М., 1912.)

** *Kuhn A.* Mythologische Studien. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (рис. 36). Резюме данного сочинения можно обнаружить в работе Штейнталя (*Steinthal.* Die Ursprüngliche Form der Sage von Prometheus), а так же в труде Абрахама «Сон и миф».



Рис. 36. Агни на баране (овне) с палочками для высверливания огня. *Южная Индия. Музей Человека, Париж*



Рис. 37. Огненный бог Тинтийя.
Резьба по дереву. Бали

ям возникает возможность предположить, что похититель огня Прометей — брат индийской *праманты* (pramantha), мужской огненной палочки-трута, от трения которой и возникает огонь. Индийский похититель огня носит также имя Матаришван, и деятельность получения огня всегда обозначалась в священных текстах с помощью глагола *manthāmi**, что означает «трясти, тереть, при помощи трения вызвать нечто». Кун привел в связь этот глагол с греческим глаголом μανθάνω — «учиться», а затем выяснил также и сродство понятий** . *Tertium comparationis* может лежать в ритме, в движении туда и обратно. Согласно Куну, корень *manth*- или *math*-ведет через μανθάνω (μάθημα, μάθησις) и προ- μηθέομαι к Προμηθεύς (Прометею), хорошо известному греческому похитителю огня. Он указывает, что точно так же, как Зевс имел весьма интересное прозвище Προ- μανθεύς, так и Прометей — Προ- μηθεύς — могло не быть изначальным индоевропейским словом, связанным с санскритским *pramantha,* а лишь прозвищем. Этот взгляд подкрепляется глоссой (заметкой на полях) Гесихия Милетского (византийского историка VI века н. э.), объясняющего имя Ιθάς как ὁ τῶν Τιτάνων κήρυξ Προμηθεύς (Прометей, посланник титанов). Другая глосса Гесихия объясняет ἰθαίνομαι (ἰαίνω — «нагревать, «плавить»), как θερμαίνομαι — «становиться горячим», так что Ιθάς приобре-

* Также: *mathnāmi* и *māthāyati*. Корень *manth* или *math*.

** *Kuhn A*. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. II. S. 395; IV. S. 124.

тает значение «Единопламенный», сходное с Αἴθων или Φλεγύας*. Связь Прометея с *pramantha* поэтому сомнительна. С другой стороны, Προμηθεύς весьма значим как прозвище для Ἴθας, так как «Единопламенный» есть «Предумыслитель»**. (*Pramati* — «предосторожность» является также атрибутом Агни, бога огня, хотя *pramati* другого происхождения.) Прометей, однако, принадлежит линии флегианцев, которую Кун ставит в неоспоримую связь с индийским священническим родом Бхригу***. Бхригу, как и Матаришван («он, который разросся в матери»), является приносителем огня. Кун цитирует фрагмент, чтобы продемонстрировать, что Бхригу возникает из огня, как и Агни («Бхригу восстает из пламени; Бхригу испытывается огнем, но не сгорает»). Эта идея ведет к корневому родству с Бхригу: *bhrāy* (*санскрит*) — «светить» с *fulgeo* (*лат.*), φλέγω (*греч.*). Поэтому Бхригу появляется как «Светящийся». Φλεγύας обозначает определенный вид орлов, выделяющийся своим огненно-желтым цветом. Здесь очевидна связь с φλέγειν — «жечь». Соответственно, флегианцы были огненными орлами****.

Прометей тоже был флегианцем. Линия от *pramantha* к Прометею проходит не через само слово, а скорее всего через идею или образ, так что Прометей мог, в конце концов, иметь

---

* К. Варр в: *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. III. 3034.

** «Тот, который думает наперед» — значение имени Прометея, которое теперь признано правильным. Интересной параллелью является балийский бог огня, который локализован в мозгу человека и всегда представляется как танцующий на огненном колесе (символ солнца). Он рассматривается как наивысший и самый популярный бог балийцев (рис. 37).

*** *Bhrigu* = φλέγυ, принятый фонетический эквивалент. См.: *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. III. 3034, 54.

**** Об орле как огненном тотеме среди индийцев см.: *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. III. 3034, 60.

то же самое значение, что и *pramantha**. Но это могло быть только *архетипической* параллелью, а не случаем лингвистической передачи.

209

Ныне компетентные филологи держатся скорее того воззрения, что Прометей лишь потом получил значение «Предумыслителя» (а Эпиметей, соответственно, «Послеумыслитель»), а само

---

* Согласно Куну, корню *manth* в немецком соответствует *mangeln* (англ. *to mangle* — «рубить»). *Manthara* — палочка для взбивания масла (рис. 38). Когда бога создали амриту (*amrita* — напиток бессмертия, амброзия), вспенив весь океан, они использовали гору Мандара в качестве мутовки (*Kuhn*. Mythologische Studien. I. S. 16 ff). Штейнталь привлекает внимание к латинскому *mentula* — поэтическому выражению, обозначающему мужской половой орган, предположительно происшедшему из *ment* или *manth*. Я бы добавил, что *mentula* может быть принята как уменьшительное *menta* или *mentha* (μίνθα), *mint* — «мята». В античности мяту называли «Короной Афродиты» (Dioscorides. II. 154). Апулей называл ее *mentha venerea,* поскольку она считалась афродизиаком. Гиппократ дает ей противоположное значение (*Гиппократ*. О диете. II, 54): «Если есть ее часто, то генитальное семя станет настолько жидким, что вытечет; она мешает эрекции и сообщает телу слабость», а согласно «Диоскоридам» (III, 34), мята является контрацептивом — противозачаточным средством (см.: *Aigremont*. Volkserotik. I. S. 127). Но также говорили: «Ее зовут *menta,* потому что она будоражит разум (*mentem*) своим запахом... запах мяты возбуждает дух». Отсюда мы приходим к корню *ment,* как и в *mens* (дух), так что разворачивание параллелей с *pramantha* можно закончить. Можно также добавить, что сильно выделяющийся подбородок назывался *mento* или *mentum*. Как мы знаем, приапическая фигура Пунчинелло обладала сильно развитым подбородком, а остроконечные бороды и уши сатиров и других приапических демонов имели сходное значение, точно так же, как все выступающие части тела обычно получают мужское значение, а все вогнутости — женское.



Рис. 38. Взбивание молочного океана.
Миниатюра. Индия. Музей Человека, Париж

слово первоначально связывалось с *pramantha, manthāmi, mathāyati,* и этимологически ничего не имело общего с προμηθέομαι, μάθημα, μανθάνω. Обратным образом, *pramati* — «предусмотрительность», «предосторожность», связанные с Агни, не имеют связи с *manthami*. Позже, однако, проявилась тенденция выводить Прометея из μανθάνω*. Единственное, что можно констатировать в этом запутанном вопросе, это то, что мышление, предусмотрительность, пред-умышление встречаются в связи со сверлением и добыванием огня; этимологически твердое отношение между употребляемыми для этих понятий словами современная наука пока еще не в состоянии установить. Наряду с перенесением коренных слов из одного языка в другой, для этимологии должно иметь значение также и автохтонное возрождение некоторых первичных образов.

210

Pramantha как орудие огненного жертвоприношения понимается в Индии исключительно в сексуальном плане. Огненная палочка является фаллосом или мужчиной, а дерево, подвергающееся сверлению, представляется как *vulva* или женщина. Полученный огонь есть дитя, божественный сын Агни (рис. 36). Оба куска дерева ритуально олицетворены как *pururavas* и *urvasi,* в персонифицированном виде как мужчина и женщина. Из полового органа женщины рождается огонь** . Церемония получения огня представлена в отчете Вебера:

* См.: *Kerényi K*. Prometheus. P. 36.

** «То, что называется *gulya* (*pudendum*) означает *yoni* (место рождения) бога; рожденный огонь называется милосердным» (Katyayanas Karmapradipa. I, 7. Цит. по труду Куна: *Kuhn A*. Mythologische Studien. I. S. 67). Предположение Куна об этимологической связи между немецким *bohren* — «сверлить» и *geboren* — «рождать» весьма сомнительно. Согласно ему, немецкое *boron* (*bohren*) изначально связано с латинским *forare* и греческим φαράω — «пахать». Он строит догадки относительно связи индоевропейского корня *bher,* означающего «носить», санскритского *bhar-*, греческого φερ-, латинского *fer-* с *beran* — «носить»; а также латинского *fero, fertilis* и *fordus* — «беремен-

Жертвенный огонь возгорается при помощи трения двух деревяшек; берут кусок дерева со словами: «Ты — место рождения огня», — затем кладут на него две былинки: «Вы — яички». Затем священнослужитель помещает на них *Adhararani* (то дерево, которое должно лежать внизу), произнося: «Ты — *Urvasi* (женское начало)», — затем сверху кладут *Uttarārani*, возглашая: «Ты — сила (семя)», — далее трут один кусок о другой трижды: «Я тру тебя метром *Gayatri*», «я тру тебя метром *Trishtubh*», «я тру тебя метром *Jagati*»*.

211

Сексуальный символизм присутствует вне всяких сомнений. Мы обнаруживаем те же идеи и тот же символизм в гимне «Ригведы»:

«Это коловорот, породитель (penis) наготове, приведи госпожу рода**, станем тереть Агни по старому обычаю».

«В обеих деревяшках заключется *Jatavedas*, как в беременных сохранен носимый плод; ежедневно должны восхвалять Агни рачительные, приносящие жертву люди».

«В распростертую вложи посох, ты, которому это ведомо; тотчас же зачнет она и родит оплодотворяющего; сын Илы родился в великолепном дереве, освещая свой путь красным острием»***.

ная» и греческого φορός — «беременная». Вальде (*Walde*. Lateinisches Wörterbuch) в статье о *ferio* определенно связывает *forare* с корнем *bher*. См. также о символизме плуга ниже, в § 214.

* *Weber A*. Indische Studien. I. S. 197.

** Или человечества вообще. *Vispatni* — «огненная палочка» (женское начало); *vispati* — мужская принадлежность Агни.

*** Ригведа. III. 29, 1–3. (Здесь и далее перевод Т. Я. Елизаренковой. — *Ред.*) Дерево как символ матери. (Ср.: *Фрейд З*. Толкование сновидений.) Штекель трактует дерево как символ женщины вообще (*Stekel*. Sprache des Traumes. S. 128). Далее дерево является народным обозначением для грудей («Holz vor

212

Наряду с несомненной символикой совокупления мы замечаем здесь, что *Pramantha* одновременно является и Агни, родившимся сыном: фаллос есть сын, или сын есть фаллос. И в современном немецком языке сохранились отзвуки этих исконных символов: мальчик зовется *Bengel,* «дубинка», а на диалекте в землях Гессен его называют словом *Stift*, «колышек», или *Bolzen,* «шкворень», «болт»*. Растение Artemisia abrotanum, называемое по-немецки *Stabwurz*, «палочный корень», известен в Англии как «мальчишеская любовь». Распространенное обозначение пениса как «мальчик» было отмечено даже братьями Гримм. Ритуальное извлечение огня сохранялось в Европе как суеверный обычай до девятнадцатого столетия. Кун упоминает один такой случай, происшедший в Германии в 1828 году. Торжественное магическое действо называлось здесь *nodfyr* — *Notfeuer***, оно направлено было, главным образом, против падежа скота. Кун приводит из хроники «Lanercost» 1268 года особенно странный случай этого *nodfyr'a*, церемония которого ясно указывает на основное фаллическое значение:

> Чтобы сохранить свою веру в Бога, пусть читатель вспомнит, что когда в нынешнем (то есть в 1268) году свирепствовал среди скота мор, обычно называемый здесь легочной чумою, некоторые зверские люди, будучи лишь по внешнему виду, а не по духу своему монастырскими жителями, учили глупцов своего родного города добывать огонь путем трения деревяшек и ставить изображение Приапа,

---

dem Hause»). Христианская символика дерева стоит, конечно, особо. Ила — дочь Ману, единственного, который с помощью своей рыбы пережил потоп и потом родил со своей дочерью людей.

* Ср. *Hirt H.* Etymologie der neuchochdeutsche Sprache. S. 348.

** В книге «Capitulare Calomanni» (942) указывалось о запрещении «безбожных огней», которые назывались *niedfyr*. Тут можно найти также и описание этих церемоний с огнем.

чтобы таким образом помочь скоту. То же самое делал и один цистерцианец из Фентона перед двориком своего дома: он окроплял скот святой водой, в которую предварительно опускал яйца собаки*.

213

Эти примеры из разных периодов истории и разных народов подтверждают существование широкораспространенной тенденции придавать порождению огня не только магическое, но и сексуальное значение. Культовое и магическое повторение этого бесконечно древнего изобретения показывает, как настойчиво человеческий разум цепляется за старые формы и как глубоко укоренилось это старинное воспоминание о добывании огня с помощью сверления. Вначале, пожалуй, можно склониться к тому, чтобы в сексуальной символике культового порождения огня увидеть относительно позднее добавление жреческой учености. Может быть, это и верно для культовой выработки мистерии огня. Но вопрос заключается в том, не имело ли вообще порождение огня более глубокую связь с сексом. Что подобное встречается у первобытных народов — это мы знаем из сообщений об австралийском племени вачанди**. Весною они совершают следующие оплодотворительные магические церемонии. Вырывается яма в земле, ей придается такая форма и она так огораживается со всех сторон кустарником, что напоминает собою женский половой орган. Вокруг этой ямы пляшут всю ночь, причем держат перед собою копья таким образом, что последние напоминают собою мужской орган в состоянии эрекции. Во время пляски они тычут копья в яму с криками: «Pulli nira, pulli nira, wataka!» («Не пронзай, не пронзай женский половой орган!»). Такие же непристойные пляски встречаются и у других племен***.

---

* *Kuhn A.* Mythologische Studien. I. S. 43.

** *Preuss K. T.* Der Ursprung der Religion und Kunst. S. 358.

*** Ср.: *Schultze F.* Psychologie der Naturvolker. S. 161.

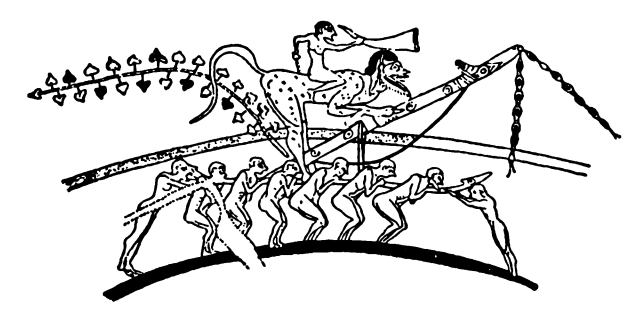


Рис. 39. Фаллический плуг.
С греческой вазы

214

В этих же весенних магических церемониях* заключены элементы игры в совокупление: отверстие и фаллос. Первоначально подобное было, конечно, просто совокуплением, но только оно сопровождалось сакраментальными церемониями; в этой форме оно сохранилось еще долго в качестве *hieros gamos* (таинства) различных культов и впоследствии было вновь введено некоторыми сектами**.

---

* Эта первобытная игра приводит к фаллической символике плуга. «Пахать» имеет наряду с этим и поэтическое значение «забеременеть». Латинское *arare* означает просто «пахать», но фразеологическое выражение «пахать чужую пашню» означает — быть в половой связи с женой соседа или односельчанина. Превосходное изображение фаллического плуга встречается на одной вазе в Флорентийском археологическом музее. На ней изображен ряд из шести голых непристойных мужчин, которые несут плуг в форме фаллоса (рис. 39). Доктор Абегг (Цюрих) обратил мое внимание на талантливый труд Р. Мерингера «Слова и предметы. Исследование» (*Meringer R.* Woerter und Sachen. Forschungen. 16, 179/84. 1904). Мы знакомимся здесь с далеко идущим слиянием символов либидо, материалом внешнего мира и внешней деятельностью, что превосходно подкрепляет наши соображения (рис. 40).

** Старинный обычай новобрачных проводить «первую ночь» на пашне имел своим значением сделать последнюю плодоносной;

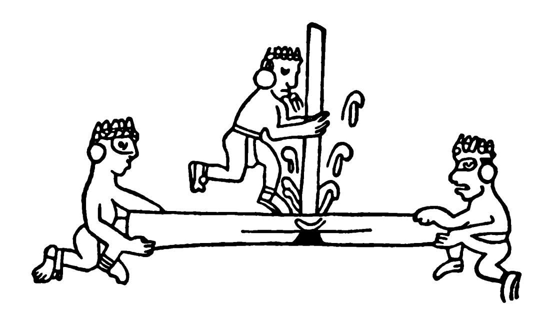


Рис. 40. Вертящаяся палочка или палка-вертелка.
Ацтекский рисунок

Больная г-жи Шпильрейн приводит в несомненную связь огонь и рождение; она говорит об этом следующее: «Железом пользуются в целях просверливания земли, в целях добывания огня». В литургии Митры в воззвании огненного бога говорится: «Ты, который дуновением духа запер огненные замки неба, отвори мне». Больная продолжает: «С помощью железа можно из камня создать холодных людей». Просверливание почвы имеет у больной значение оплодотворения и рождения.

Страницей далее она говорит: «Раскаленным железом можно просверлить гору. Железо раскаляется, если им сверлить камень». В «Синей птице» Метерлинка дети, которые ищут в стране нерожденных детей Синюю птицу, встречают мальчика, ковыряющего в носу. О нем говорится, что он изобретает новый огонь, чтобы опять согреть землю, когда она охладеет. В церемониях религиозного отправления общин Цинцендорфа встречаются отзвуки сакраментального совокупления, так же как и в других сектах. Об этом будет речь в последней главе.

этот обычай заключает в себе первичную идею в ее наиболее элементарной форме; аналогия здесь нашла себе наиболее ясное выражение: так как я оплодотворяю женщину, я оплодотворяю саму землю. Этот символ переводит либидо пола на обработку и осеменение пахотной земли (рис. 28). В труде Маннхардта (*Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. I) можно найти множество доказательных примеров.

215

Легко можно представить, что точно так же, как австралийские бушмены совершают нечто наподобие *hieros gamos* с землей, существует и похожая идея, реализуемая в форме порождения огня. Здесь разыгрывается коитус, но вместо людей совокупление наглядно представлялось двумя человеческими изображениями, *Pururavas* и *Urvasi*, огнесверлителем и отверстием (рис. 36).

216

Из всех компонентов психического секс несомненно обладает самым сильным аффективным тонусом. Определенные люди поэтому склонны допускать, что все, имеющее очевидную аналогию с сексом, должно вытекать из него на основании той гипотезы, что сексуальное либидо выступает против определенного барьера, заставляющего его искать замещающую деятельность в форме ритуальной аналогии. Для того, чтобы рассмотреть частичную конверсию и трансформацию либидо, Фрейд предположил, что барьером служит табу на инцест. Однако, строго говоря, *табу на инцест* является проверкой на эндогамную тенденцию у человека. Так как влечение конвертируется насильственным образом во что-то еще или даже отчасти проверяется, то на противоположной стороне должна, соответственно, быть более высшая энергия. Фрейд правильно предположил, что эта энергия исходит из *страха*, и для того, чтобы объяснить этот страх, он выдвинул более или менее правдоподобную гипотезу о первичной орде, которая наподобие стада горилл тиранизировалась свирепым патриархом (вожаком). Чтобы завершить эту картину, необходимо добавить в равной степени вселявшую ужас матрону, которая поддерживала этот страх в своих дочерях точно так же, как первоотец добивался варварского почтения своих сыновей. Далее мы имеем патрилинеарные и матрилинеарные источники беспокойства и тревоги при сравнении первобытных условий. Я хорошо представляю себе невротика среди пещерно «мыслящих» на подобный манер.

217

Такое образование мотива для проверки влечений кажется мне отчасти сомнительным или, по меньшей мере, сомнительным по простой причине — напряжение внутри первобытной группы никогда не было больше, чем напряжение, вовлеченное в борьбу за выживание самой группы как целого. Будь это по-другому, группа была бы немедленно наказана. То, что составляло серьезную угрозу для первобытного людского объединения — это тенденция к эндогамии, которая должна была проверяться для того, чтобы исключить саму опасность. Лучшим средством для такого исхода мог бы служить широко распространенный обычай брака между двоюродными братьями и сестрами*, поскольку он сохранял эндогамную и экзогамную тенденции сбалансированными. Опасность же, угрожавшая группе, исходила из самих преимуществ, которые группа получала в результате проверки эндогамной тенденции, следовавшей из табу на инцест. Группа приобретала внутреннюю устойчивость и благоприятную возможность для экспансии, а следовательно, и большей безопасности. Этот, так сказать, источник страха лежал не внутри группы, а в самих реальных рисках, которые сопровождали борьбу за выживание. Страх перед голодом и врагами превосходил потребности сексуальности, которые, как мы знаем, вовсе не являлись проблемой для первобытных людей, так как заполучить женщину было несравненно проще, чем добыть пищу. Страх последствий оказаться неприспособленным оказывался достаточной причиной для удерживания влечений под контролем. Столкнувшись с несчастьями и бедствиями, ты обязан спросить себя, как это можно исправить. Либидо, вынужденное регрессировать из-за препятствий, всегда обращается к тем возможностям, которые дремлют в индивиде. Собака, обнаружив дверь закрытой, начинает скрестись в нее, пока та не откроется, так и человек, не способный найти ответ на свою проблему, трет нос, вытягива-

* *Юнг К. Г.* Психология переноса // Практика психотерапии. СПб., 1998.

ет нижнюю губу, чешет ухо и так далее. Если он проявляет нетерпение, то проявляются и другие всевозможные ритмы: он начинает барабанить пальцами, шаркать ногами, и здесь недалеко и до проявления определенных отчетливых сексуальных аналогий, таких, например, как мастурбационные жесты. Кох-Грюнберг, описывая южноамериканские наскальные изображения (рисунки), рассказывает нам, как индейцы сидят на скалах и царапают на них свои линии с помощью острых камней, в то же самое время поджидая, пока их каноэ не будут переправлены через речные пороги*. С течением времени появились хаотические рисунки или каракули, сравнимые со случайными закорючками в блокноте. Отсюда легче понять то, что описывает Метерлинк в своей «Синей птице»**: двое малышей, которые ищут Синюю птицу в Земле Нерожденных, обнаруживают мальчика, который ковыряет в носу. И говорится, что однажды он добудет новый огонь, когда земля станет холодной. Пациентка доктора Шпильрейн увязывает акт сверления с огнем и размножением. Она говорит: «Вам необходимо железо, чтобы просверлить землю насквозь. С помощью железа вы можете сделать из камня холодных людей. При помощи горячего железа можно просверлить гору. Железо становится красно-горячим, если его погрузить в камень».

218

Теперь, когда либидо вынуждено под воздействием препятствующей силы обратиться вспять, оно вовсе не регрессирует с неизбежностью к более ранним сексуальным формам применения, а скорее всего к ритмической деятельности младенца, служащей своего рода моделью как для акта питания, так и для самого полового акта. Имеющийся в нашем распоряжении материал не отвергает возможность получения огня предлагаемым способом, то есть через регрессивное ре-пробуждение ритма***. Эта гипотеза кажется мне психологически возмож-

* *Koch-Grunberg*. Südamerikanische Felszeichnungen. S. 17.
** *Метерлинк М*. Синяя птица. М., 1972.
*** См.: *Бюхер К*. Работа и ритм. М., 1923.

ной, хотя я и не настаиваю на том, что это единственный путь, при котором получение огня может быть осуществлено. Точно так же он может быть получен путем удара друг о друга кремниевых камней. Все, чем я здесь озабочен, это психологический процесс, символизм которого предполагает, что получение огня, возможно, было открыто и таким путем.

219

Даже если эти ритмические действия создают впечатление игры, то здесь впечатляет та намеренность и энергия, которыми подобная игра сопровождается. Хорошо известно, что такие ритуалы совершаются с огромной серьезностью и необычным проявлением энергии, которые отчетливо контрастируют с общеизвестной ленью первобытного человека.

Так называемая игра принимает характер целенаправленного усилия. Если некоторые племена могут плясать всю ночь напролет под монотонный настрой из трех нот, то представляется, что игровой элемент здесь полностью отсутствует: это скорее некоторое упражнение с установленной целью. Это фактически и есть тот случай, когда ритм выступает в качестве классического устройства для воздействия определенных идей или действий на сознание (mind), и то, что должно быть запечатлено и твердо организовано, — это сама канализация либидо в новую форму деятельности.

Так как ритмическая деятельность не может больше находить выход в акте приема пищи после завершения питательной фазы развития, она переносит себя не только в сферу сексуальности в строгом смысле, но также и в «ловушечные механизмы», такие как музыка и танец, и, в конце концов, в сферу работы. Тесная связь, которую работа всегда имеет с музыкой, пением, танцем, барабанным и другими ритмами в первобытных обществах, абсолютно от них завися, просто поразительна.

Эта связь образует мост к сексуальности, давая, таким образом, первобытному человеку благоприятную возможность отвлечься и ускользнуть от имеющейся задачи. Поскольку отклонения такого рода весьма часты и обнаруживаются во всех сферах культуры, то люди склонны верить, что различающе-

гося достижения, которое не является заменой некоторой формы сексуальности, нет. Я рассматриваю это как ошибку, хотя и очень понятную при рассмотрении огромной психологической важности сексуального влечения. Когда-то и я придерживался подобных взглядов, по крайней мере, допускал, что многообразные формы привлечения и защиты молодняка исходили из расщепления и дифференциации изначально сексуального либидо или репродуктивного инстинкта в самом широком смысле и были поэтому первоначальными стадиями всей культурной деятельности в той степени, в какой они по своей природе оказывались инстинктивными.

Одной из причин подобной ошибки было влияние Фрейда; другой, более убедительной причиной был элемент ритма, который часто цепляется к этим функциям. Только позже я понял, что ритмическая тенденция вовсе не приходит из питающей фазы, словно мигрируя оттуда в сексуальность, а является особенностью эмоциональных процессов вообще. Любое возбуждение независимо от жизненной фазы выставляет тенденцию к ритмическому выражению, настойчивости и повторяемости, что легко можно увидеть из повторения, созвучия и аллитерации (повторения звукосочетаний) комплексно-тоновых словесных реакций в ассоциативном эксперименте*. Ритмические паттерны поэтому не дают оснований для предположения, что сама функция, на которую они воздействуют, возникла в сексуальности.

220

Психологическая важность сексуальности и существование правдоподобных сексуальных аналогий делают отклонение в секс крайне легким в случаях регрессии, так что это естественно представляется как если бы все проблемы того или иного человека возникли благодаря сексуальному желанию, которое несправедливо не осуществляется. Подобное выявление причин типично для невротика. Первобытные, по всей видимости,

* *Eberschweiler A.* Untersuchungen über die sprachlichen Komponenten der Assoziation.

инстинктивно догадываются об опасностях подобного отклонения: во время празднования *hieros gamos* (священного брака) мужчины австралийского племени вачанди не имеют права смотреть на женщин в течение всей церемонии. Среди одного из племен американских индейцев существовал обычай для воинов: перед тем, как им стать на тропу войны, двигаться в круге вокруг красивой молодой девушки, стоящей обнаженной в центре. Тот, у кого возникала эрекция, дисквалифицировался как непригодный для военных действий. Отклонение в секс используется — не всегда, но весьма часто — как средство уйти от реальной проблемы. Человек заставляет себя и других поверить, что эта проблема чисто сексуальная, что она возникла очень давно и ее причины лежат в далеком прошлом. Это обеспечивает ниспосланный богом выход из нынешней проблемы путем смещения всего вопроса на другой, менее опасный уровень. Но незаконный выигрыш получается за счет адаптации, и вдобавок человек приобретает невроз.

221

В одном из предшествующих параграфов мы проследили проверку инстинктов вплоть до страха перед реальными опасностями для существования в этом мире. Но внешняя реальность — не единственный источник этого инстинктивного подавляемого страха. Первобытный человек часто гораздо больше боится реальности «внутренней» — мира сновидений, духов предков, демонов, богов, колдунов и ведьм. Хотя мы с нашим рационализмом думаем, что можем блокировать этот источник страха, указывая на его нереальность, он, тем не менее, остается в числе тех психических реальностей, чья иррациональная природа не может быть изгнана рациональными аргументами. Можно, конечно, освободить первобытного от определенных суеверий, но нельзя вывести его из алкоголизма, моральной развращенности и общей безнадежности. Существует психическая реальность, которая точно также безжалостна и точно также непреклонна, как и внешний мир, равно как и полезна и способна придти на помощь, обеспечивая человека знанием того, как обойти опасности и найти спрятанное сокровище.



Рис. 41. Изгнание демонов.
Гравюра анонимного автора. XVII в.

«Магия — наука джунглей», — сказал однажды один известный исследователь. Цивилизованный человек презрительно взирает сверху вниз на первобытные предрассудки, тотчас становясь чувствительным, стоит ему повернуться носом к пикам и алебардам, крепостям и соборам с высокими шпилями эпохи Средневековья (рис. 41). Первобытные способы столь же действенны в первобытных условиях, как пулеметы или радио в условиях современности. Наши религии и политические идеологии являются формой и методами спасения и умиротворения, которые вполне сравнимы с первобытными идеями магии, и там, где таких «коллективных репрезентаций» недостает, их место тотчас же занимают всевозможного сорта приватные глупости и идеосинкразии, мании, фобии и демонизм, чей примитивизм оставляет желать лучшего, не говоря уже о психических эпидемиях нашего времени, перед которыми охота за ведьмами в XVI столетии просто бледнеет.

222

Вопреки нашим рационалистическим попыткам оспорить ее существование, психическая реальность есть и остается непосредственным источником беспокойства, опасность которого возрастает по мере того, как усиливается ее отрицание. Биологические инстинкты встречаются тогда не только с внешними препятствиями, но и с внутренним сопротивлением. Одна и та же психическая система, которая, с одной стороны, базируется на вожделении инстинктов, с другой — покоится на противоположной воле, которая, по меньшей мере, столь же сильна, как и биологический порыв.

223

Исключая случаи мотивировки внешней необходимостью, воля к подавлению или вытеснению естественных влечений или скорее к преодолению их господства (*superbia*) и недостатка координации (*concupiscentia*) исходит из духовного источника; другими словами, определяющим фактором являются нуминозные изначальные образы. Эти образы, идеи, верования или идеалы действуют через специфическую энергию индивида, которую он не может всегда утилизировать по своему желанию с той или иной целью, но которая кажется скорее поставляемой образами. Даже авторитет отца редко оказывается достаточно мощным, чтобы сохранить дух сыновей в постоянном подчинении. Это может происходить только тогда, когда отец взывает к непосредственно некоему образу или выражает образ, который в людских глазах оказывается нуминозным или, во всяком случае, поддержан консенсусом мнений. Суггестивная сила окружающей среды сама по себе является следствием нуминозности образа и, в свою очередь, усиливает и его. Если такой суггестии нет, то коллективный эффект от образа будет ничтожным или несущественным, даже если он и будет крайне интенсивным в качестве индивидуального переживания. Я упоминаю это обстоятельство, потому что оно является противоречивым моментом: то ли внутренние образы или коллективные репрезентации попросту вызываются окружа-

ющей средой, или же они оказываются непосредственными и спонтанными переживаниями. Первый взгляд просто-напросто голословен, поскольку очевидно, что предлагаемое содержание должно каким-то образом в какое-то время войти в существование. Было время, когда мифологические сообщения были вполне оригинальными, когда они передавали нуминозный опыт, и кто-либо, оказывающийся перед проблемой, может наблюдать эти субъективные переживания даже сегодня. Я уже приводил один пример* мифологического заявления (солнечный фаллус), вновь ожившего при обстоятельствах, которые исключают любую возможность непосредственной передачи. Пациент был служащим в системе малого бизнеса со средним образованием. Он вырос в Цюрихе, и не напряги я свое воображение, как знать, смог ли бы я понять, каким образом он пришел к идее солнечного фаллуса, к видению движения туда и обратно и происхождению солнечного ветра. Что знал я, находясь в гораздо более выгодной интеллектуальной позиции, об этом уникальном сцеплении идей? Ровным счетом ничего, и только через четыре года после моего первоначального наблюдения (1906) я обнаружил параллели в книге Дитериха, которая появилась в 1910 году**.

224

Это наблюдение было не изолированным случаем: оно демонстрировало не вопрос унаследованных идей, а врожденной установки (диспозиции) производить параллельные мыслеформы или скорее идентичные психические структуры, общие всем людям, которые впоследствии я назвал коллективным бессознательным. Они соответствуют понятию «паттерн поведения» в биологии***.

225

Архетип, как показывает история религиозных явлений, имеет характерно нуминозное воздействие, а именно — субъект

* См. выше, § 131.

** Более подробные детали этого случая изложены в моей работе «Понятие коллективного бессознательного» (CW 9. § 104 ff).

*** См. мою работу «О природе психического» (CW 8, § 397ff).

оказывается захваченным им точно так же, как инстинктом. И даже более того, инстинкт как таковой может быть ограничен и даже подавлен архетипической силой, — факт, который не нуждается ни в каких дополнительных доказательствах.

226

В любой момент, когда тот или иной инстинкт контролируется или подавляется, он блокируется и регрессирует. Или, чтобы быть более точным, если существует запрет на проявление сексуальности, то в конце концов возникает регрессия, в которой сексуальная энергия перетекает обратно из этой сферы, активизируя функцию в какой-то другой сфере. На этом пути энергия изменяет свою форму. Возьмем в качестве примера церемонию племени вачанди: по всей вероятности, дыра в земле является аналогией материнских гениталий, поэтому, когда мужчине запрещено смотреть на женщину, его Эрос обращается к матери. Но поскольку инцест необходимо избежать во что бы то ни стало, эта дыра в земле действует как нечто вроде заместительной матери. Таким образом, с помощью церемониального действа инцестный энергетический компонент становится, так сказать, десексуализированным и возвращается обратно на инфантильный уровень, где, если операция проходит успешно, он приобретает другую форму, равнозначную другой функции. Необходимо, однако, допустить, что эта операция осуществляется достаточно трудно, поскольку первичное влечение состоит из эндогамной («инцестной») тенденции и тенденции экзогамной, вследствие чего и должно быть расщеплено надвое. Это расщепление связано с сознанием и процессом становления сознания. Регрессия всегда сопровождается определенными трудностями, потому что энергия упорно цепляется за свой объект и, будучи измененной из одной формы, несет нечто из своей предшествующей природы в форму следующую*. Поэтому, несмотря на то что результирующее явление имеет характер сексуального действия, тем не менее

* В физике издавна известен как «фактор расширения». См.: *Hartmann K. R. E., von.* Die Weltanschauung der modernen Physik. S. 5.

оно больше таковым не является. По этой же самой схеме получение огня через сверление есть только аналогия сексуального действия, точно так же, как последнее часто служит лингвистической аналогией для целого ряда других видов деятельности. Досексуальная ранняя инфантильная стадия, к которой возвращается либидо, характеризуется многочисленными возможностями своего применения, потому что, если уж либидо туда прибыло, то оно восстанавливается до своей первоначальной недифференцированной поливалентности. Отсюда становится понятным, что либидо, которое «инвестирует» эту стадию регерессивным образом, рассматривает себя в конфронтации со всем множеством возможных применений. Так как в церемонии вачанди либидо привязано к своему объекту — сексуальности, — то оно перенесет, по крайней мере, часть этой функции в новую форму в качестве существенной характеристики. Результатом оказывается то, что «объект по аналогии» «инвестирован» и занимает место того первого, который отброшен на задворки. Идеальный пример такого объекта — питающая мать-земля (рис. 6, 34). Психология досексуальной стадии объясняет ее питающий характер и сексуальность наиболее типичной формой поклонения, *hieros gamos*. Из этого возникли древние символы землепашества в сельском хозяйстве. В процессе пахоты и сеяния на полях тесно переплелись голод и инцест. Древний культ матери-земли видел в этом оплодотворение матери. Но целью всего действия является получение урожая с поля, а это скорее магический процесс, нежели сексуальный. Регрессия здесь ведет к реактивации материнского начала, но не как сексуальной цели, а как кормилицы.

227

Подобной же регрессии к досексуальной стадии, где модель ритмической деятельности может эффективно кооперировать, обязаны мы, по-видимому, и изобретением огня. Интровертированное вследствие кровосмесительного запрета либидо, вынужденное регрессировать в результате контроля влечения, наталкивается, достигнув досексуальной стадии, на инфантильное сверление, которому оно, отвечая своей тенденции к

реальному, дает объективный (внешний) материал; «материал» — очень подходящее здесь название, так как объектом на этой стадии является мать (*mater*). Как я старался показать выше, к инфантильному сверлению должны присоединиться сила и выдержка взрослого человека и соответствующий «материал», чтобы добыть огонь. Если это так, то можно допустить, по аналогии с нашим вышеприведенным случаем мастурбационного сверления, что и порождение огня состоялось первоначально как объективное выражение квази-мастурбационной деятельности. Доказать это вполне, разумеется, никогда будет нельзя, но возможно, что где-нибудь сохранились следы первичных мастурбационных упражнений с целью порождения огня. Мне посчастливилось в одном очень древнем памятнике индийской литературы натолкнуться на отрывок, который, вне всякого сомнения, говорит об этой конверсии либидо к добыванию огня. Это место находится в «Брихадараньяка-упанишаде»:

> Атман* был так велик, как женщина и мужчина, когда они держат друг друга в объятиях. Эта его самость распалась на две части; отсюда произошли муж и жена...** Ее Атман взял себе в жены; отсюда произошли люди.

---

* Изначальное универсальное бытие — понятие, которое в философском смысле совпадает с понятием либидо.

** Атман, таким образом, понимается как извечно двуполое существо. Мир возник из возжелания... «В начале этот мир был только Самостью в форме Пуруши (первочеловека). Он посмотрел вокруг себя: и вот он ничего не увидел, кроме самого себя»... «Тогда объял его страх: так как тот, кто одинок, боится. Тогда он подумал: Чего мне бояться, когда нет тут ничего, кроме меня?» ... «Но он не имел никакой радости; поэтому не имеет никакой радости тот, кто один. Тогда он возжелал второго». За этим местом следует приведенное выше в тексте его разделение. Представление Платона о мировой душе очень близко этому индийскому образу: «В очах она не нуждалась вовсе, ибо возле нее не находилось ничего видимого. Ничто не отделяло ее от нее самой, ничто не присоединялось к ней, ибо кроме нее не было ничего». (*Timaeus*. Kiefer. Jena, 1909. S. 26. Русский пере-

Она же соображала: «Как мог он со мною сочетаться браком после того, как он меня породил из себя самого? Я хочу спрятаться!» Тогда она превратилась в корову; он же стал быком и совокупился с нею. Отсюда произошел рогатый скот. Тогда она обернулась кобылой, он же стал жеребцом; а она ослицей, он — ослом и совокупился с нею. Отсюда произошли однокопытные; она стала козою, он же — козлом, она овцою, он — овном и совокупился с нею; отсюда произошли козы и овцы. Так случилось, что он все способное между собою соединиться, вплоть до муравьев, все это он создал...

Тогда он познал: «Поистине я сам есмь сотворение, ибо я создал весь мир!»

После этого он вот так тер руками (которые он держал перед ртом); и тогда произвел он из своего рта, как из утробы матери (*yoni*), при помощи своих рук огонь*.

228

Однажды я наблюдал годовалого младенца, делавшего весьма примечательный жест. Он держал одну руку перед ртом и тер ею другую руку. После нескольких месяцев он оставил эту привычку. Такие случаи показывают, что есть некоторые основания для истолкования вышеприведенной мифологемы, как базирующейся на очень раннем младенческом жесте.

229

Этот детский жест интересен также и в другом отношении: он делает акцент на области рта, что в раннем возрасте имеет исключительно значение питания. Удовольствие и удовлетворение, которых взыскует младенец, локализуются во рту, но истолковывать это удовольствие как сексуальное было бы неверным. Питание — первичная подлинная активность, находящая удовлетворение в самой себе, и потому эта жизненная

вод см.: Тимей // *Платон*. Собрание сочинений / пер. С. Аверинцева. М., 1994. Т. 3. С. 436.)

* Брихадараньяка-упанишада. I, 4, 3–6.

необходимость, которую имеет здесь природа, получает премию в удовольствии. Рот затем получает (и развивает) и другое предназначение — орган речи. Крайняя важность речи удваивает значение рта у малышей. Ритмическая деятельность, которую он выполняет, выражает концентрацию эмоциональных сил, то есть, в данном случае, либидо. Таким образом, рот (и, в меньшей степени, анус) становится первоместом бытия. Согласно «Брихадараньяка-упанишаде», наиболее важное открытие, когда-либо сделанное первобытным человеком, а именно — открытие огня, появилось изо рта. Как и следовало ожидать, существуют тексты, которые проводят параллель между огнем и речью. В «Айтарея-упанишаде» говорится:

> И тогда он вытащил Пурушу из вод и придал ему форму. Он высиживал его словно яйцо, и когда он высидел его, то у него открылся рот. Изо рта вышла речь, а из речи огонь* (рис. 36).

230

В данном случае речь стала огнем, но далее мы узнаем, что огонь стал речью. Такая же связь между обоими существует и в «Брихадараньяка-упанишаде»:

> Яджнавалкья, а каков свет, который светит человеку?
>
> Солнце есть его свет, — ответил он.— В солнечном свете человек отдыхает, ходит, делает свою работу и возвращается.
>
> Хорошо, Яджнавалкья. Но когда солнце садится, то что светит человеку?
>
> Луна светит ему, — ответил он.— Под лунным светом человек отдыхает, ходит, делает свою работу и возвращается.
>
> Хорошо, Яджнавалкья. А когда солнце садится и луна садится, что же тогда светит человеку?
>
> Огонь ему светит, — ответил он. — В свете огня человек отдыхает, ходит, делает свою работу и возвращается.

* Айтарея-упанишада. I, 3–4.

Хорошо, Яджнавалкья. Но когда солнце садится и луна не светит, и нет огня, что же тогда светит человеку?

Речь освещает его, — ответил он.— В свете речи человек отдыхает, ходит, делает свою работу и возвращается.

Хорошо, Яджнавалкья. Но когда солнце садится и луна не светит, и нет огня, и речь не слышна, что тогда светит человеку?

Самость — его свет, — ответил он.— В свете Самости человек отдыхает, ходит, делает свою работу и возвращается*.

231

Эта ассоциация рта, огня и речи не столь уж странна, как это может показаться на первый взгляд: мы говорим о человеке, что он может «загораться» или «воспламеняться» от слов другого человека, говорим об «огненной» речи, «пламенных словах» и так далее.

В языке Ветхого Завета рот и огонь часто связаны друг с другом, как во Второй книге Царств: «Поднялся дым от гнева Его, и из уст Его огонь поядающий» (2 Цар 22:9). Исайя говорит: «И возгремит Господь, величественным гласом Своим, и явит тяготеющую мышцу Свою в сильном гневе и в пламени поедающего огня, в буре и в наводнении, и в каменном граде» (Ис 30:27). В Псалмах читаем: «Глас Божий разбрасывал огненное пламя» (Пс 29:7). Иеремия: «Слово мое не подобно ли огню, говорит Господь?» (Иер 23:29). И в Откровении Иоанна Богослова огонь выходит из уст пророческих свидетелей: «И если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их и пожрет врагов их; если кто захочет их обидеть, тому надлежит быть убиту» (Откр 11:5).

232

Вновь и вновь огонь объявляется «пожирающим», «поедающим», напоминая о функции рта, как в Книге пророка Иезекииля: «Вот оно отдается огню на съедение; оба конца его огонь поел, и обгорела середина его» (Иез 15:4). Пятая книга Мои-

* Брихадараньяка-упанишада. 2, 4.

сеева, Второзаконие: «Ибо Господь, Бог твой, есть огонь поедающий, Бог ревнитель» (Втор 4:24). Возможно, наиболее известный пример содержится в Деяниях Апостолов: «И явились им разделяющиеся языки [γλῶσσαι], как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках [γλῶσσαις], как Дух давал им провещевать» (Деян 2:3–4). Язык (глосса= γλῶσσα) пламени (огня) вызвали глоссолалию у апостолов. В отрицательном смысле апостол Иаков говорит в своем Послании: «И язык — огонь, прикраса неправды. Язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны» (Иак 3:6). В Притчах Соломоновых видим похожее: «Человек лукавый замышляет зло, и на устах его как бы огонь палящий» (Притч 16:27). Драконы или лошади в Апокалипсисе (Откр 9:17) дышат огнем, дымом и серой. О левиафане в Книге Иова говорится: «Из пасти его выходят пламенники, выскакивают огненные искры. Из ноздрей его выходит дым, как из кипящего горшка или котла. Дыхание его раскаляет угли, и из пасти его выходит пламя» (Иов 41:11–13).

233

Эта связь рта с огнем и речью несомненна. Другим фактом, заслуживающим внимания, является то, что этимологические словари связывают индо-европейский корень *bhā со значением «яркий», «светящийся». Этот корень обнаружен в греческом φάω, φαίνω, φάος; древнеирландском bàn («белый») и в немецком *bohnen* («полировать», «делать светящимся»). Но одноименный корень *bhā также означает «говорение»: он обнаружен в санскрите *bhan* («говорить»); в армянском *ban* («слово»); в немецком *Bann*, *bannen* («запрещать»), в греческом φα- μί, ἔφαν, φάτις, латинском fā-ri, fātum.

234

Корень *la* («звучать, лаять») появляется в санскрите *las lásati* — «звучать, отражать звук», и в *las lásati* — «излучать, светиться».

235
Сходный архаический сплав значений появляется в определенном классе египетских слов, происшедших из родственных корней *ben* и *bel* и соответствующих — *benben* и *belbel*. Первоначальным значением этих слов было: «вломиться», «появиться», «разрастаться», «хлынуть», связанных ассоциативно с идеей «кипения», «бормотания», «пускания пузырей», «округлости». *Belbel* сопровождается знаком обелиска, означающего источник света. Обелиск, как таковой, имел несколько имен: *teshenu*, *men*, *benben* и реже *berber* и *belbel** . Индо-европейский корень **vel*, означающий «размахивать, развеваться подобно пламени огня», появился в санскрите как *ulunka*, в греческом Φαλέα, «тепло солнца»; в готском *vulan* «вызывать волнообразное движение»; в древневерхненемецком и средневерхненемецком *Walm*, «теплота». Родственный индо-европейский корень **vélkô* «светящийся» появляется в санскрите как ulka, «огненный», греческом Φελχᾶνος, «вулкан». Тот же самый корень **vel* означает также «звучать», на санскрите *vāni* — «тон, песня, музыка»; на чешском *volati* — «звать». Корень **svéno* в санскрите *svan*, *svánati*, «звучать», в «Авесте» — *qanañt*, на латыни — *sonare*, в древнеиранском — *semn*, уэльском — *sain*, латинском — *sonus*, староанглийском — *svinsian*. Родственный корень **svenos*, «шум», есть в ведической литературе — *svánas*, в латинском — *sonor*, *sonorus*. Другой родственный корень **svónos*, древнеиранское — *son*, «слово». Корень *své(n), именительный падеж — *svéni, дательный падеж — *sunéi, означает «солнце»; в «Зенд-Авесте» *qeng* (ср. выше: **sveno*, в «Авесте» — *qanañt*); готский *sunna*, *sunnô*** .

Хотя звезды распознаются через испускаемый ими свет, мы все же говорим о музыке сфер и звездной гармонии, как это

* См.: *Brugsh*. Religion und Mythologie der alten Aegipter. S. 255 и Dictionnaire hieroglyphique.

** Здесь можно было бы упомянуть и слово *swan* (лебедь), потому что лебедь поет свою песню перед смертью («лебединая песня»). Лебедь, орел и феникс появляются в алхимии как родственные символы. Они обозначают солнце и в этом смысле — философское золото. См. также строфу из Гейне:

когда-то делал Пифагор. Аналогичным образом Гёте открывает свой «Пролог на небесах»:

Рафаил:

Звуча в гармонии Вселенной
И в хоре сфер гремя, как гром,
Златое солнце неизменно
Течет предписанным путем.
И крепнет сила упованья
При виде творческой руки:
Творец, как в первый день созданья,
Твои творенья велики!*

И далее в части II:

Ариэль:

Тише, чу! Шум Гор разлился;
Легких эльфов рой смутился:
Новый день, гремя, идет.
Чу! Шумят ворота неба!
Чу, гремят колеса Феба!
Сколько шуму свет несет!
Трубный звук повсюду мчится;
Слепнут очи; слух дивится;
Все звучит, и все поет.
Поскорей цветов ищите,
Глубже, глубже в лес уйдите:
Меж кустами, под листком
День мы тихо проведем**.

Лебедь поет одиноко,
Скользит по хмурой воде.
Песня звучит все тише —
К новой, мой друг, беде.

* Фауст. Здесь и далее перевод Н. Холодковского.
** Тот же отрывок в переводе Б. Пастернака:

Ариэль: Слышите, грохочут Оры!
Только духам слышать впору,

236

И о Гельдерлине следует здесь напомнить:

«Где ты? Блаженство полнит всю душу мне,
Пьянит меня: мне все еще видится,
Как, утомлен дневной дорогой,
Бог-светоносец, клонясь к закату,

Купает кудри юные в золоте,
И взор мой все стремится вослед ему...

Но я дружу с тобой, светило дня.
Я помню час, когда я узнал тебя...
Как потом
Сияющий и благодарный
Взор мой купался в лучах полудня.

Ручьи мне звонче пели, и нежностью
Дышал росток, из темной земли взойдя...»*

237

Эти образы вновь указывают на солнечного бога Аполлона, чья лира характеризует его как божественного музыканта.

Как гремят ворот затворы
Пред новорожденным днем.
Феба четверня рванула,
Свет приносит столько гула!
Уши оглушает гром.
Слепнет глаз, дрожат ресницы,
Шумно катит колесница,
Смертным шум тот не знаком.
Бойтесь этих звуков. Бойтесь,
Не застали б вас врасплох.
Чтобы не оглохнуть, скройтесь
Внутрь цветов, под камни, в мох.

* Здесь Юнг объединяет два стихотворения Ф. Гельдерлина — «К солнцебогу» и «Зайди, о солнце!..» (оба в переводе Г. Ратгауза). — *Примеч. ред.*

Сплав звука, речи, света и огня выражен почти физиологическим образом в явлении «цветового слуха», то есть восприятия тонального качества цветов и хроматического качества музыкальных тонов. Это приводит к мысли о том, что должна быть досознательная идентичность между ними: оба явления имеют нечто общее, невзирая на их реальные различия. Возможно, не случайно два наиболее важных открытия, которые выделили человека из всех живущих на земле существ, а именно — речь и применение огня, должны иметь общий психический фон. Оба — продукты психической энергии, либидо или мана. В санскрите существует термин, который выражает во всех своих нюансах предложенную мной досознательную ситуацию. Это слово *tejas*, вбирающее в себя следующие значения:

1) острота, лезвие;
2) огонь, блеск, свет, жар, жара;
3) здоровый вид, красота;
4) огненная и порождающая краски сила в человеческом организме (находящаяся в желчи);
5) сила, энергия, жизенная сила;
6) пылкая страстная натура;
7) духовная, а также магическая сила; влияние, значимость, достоинство;
8) мужское семя*.

238

Понятие, заключенное в санскритском слове *tejas*, указывает нам на то значение либидо, которое является основополагающим для всей картины мира. В действительности оно обозначает *субъективную интенсивность* (напряженность). Что-либо потентное, любое содержание, сильно заряженное энергией, обладает поэтому широким спектром символических значений. Это очевидно достаточно в случае языка, который способен к выражению практически всего. Но, возможно, здесь уместно сказать несколько слов и о символизме огня.

* См.: *Macdonell A. A.* Sanskrit Dictionary.

239

На санскрите огонь — *agnis* (латинское *ignis**). Олицетворенным огнем является бог Агни, божественный посредник (рис. 36), символ которого имеет некоторое соприкосновение с символом Христа.

240

Иранское наименование огня *Nairyosagha* мужского рода. (Ср. индийское *Narasamsa* — желание мужей**.) Об Агни-огне — Макс Мюллер говорит в «Введении в науку о религии»:

> Обычным представлением брахманов было рассматривать огонь на алтаре одновременно и как субъект, и как жертвенный объект. Огонь сжигал жертву и был, таким образом, как бы жрецом. Огонь возносил жертву к богам и был, следовательно, посредником между людьми и богами. В то же время огонь сам представлял собой нечто божественное, был богом, и, когда надо было оказать почести этому богу, огонь являлся как бы объектом жертвоприношения. Соответственно, суть заключается в том, что Агни жертвует собой, что он предлагает жертву себе и одновременно предлагает себя в качестве жертвы***.

241

Соприкосновение этого хода мыслей с христианским символом очевидно. Ту же мысль в «Бхагавад-гите» высказывает Кришна:

> Все есть Божье!
>
> Брахман есть приношение, Брахман есть жертва, Брахман пребывает в жертвенном огне, от Брахмана жертвуется и в Брахмана войдет тот, который погружается в Брахмана во время жертвоприношения****.

---

* Связан с *agilis*, *agile*. См.: *Muller Max*. Origin and Growth of Religion. P. 212.

** *Spiegel F*. Eränische Altertumskunde. II. S. 49.

*** *Muller Max*. Introducrion to the Science of Religion. P. 164–165.

**** Книга IV.

242

У Платона в «Пире» мудрая Диотима видит, что стоит за понятиями божьего посланника и посредника. Она поучает Сократа, что Эрос есть «существо, среднее между смертными и бессмертными»: Эрос — «великий демон, дорогой Сократ, — говорит она, — ибо все демоническое и является посредствующим звеном между богом и человеком»; задача Эроса — быть «толмачом и послом людей у богов и богов у людей; людям это надо для молитв и жертвоприношений, богам — для их приказов и вознаграждений за жертву; Эрос заполняет, таким образом, бездну между теми и другими, так что благодаря его посредничеству Вселенная связуется сама с собою». Эрос — сын Нужды, зачатый от Пороса, опьяненного нектаром. Диотима дает превосходное описание Эроса: «Он мужественен, смел и настойчив, искусный охотник (стрелок из лука) и неутомимый строитель козней, который постоянно стремится к мудрости, могучий волшебник, алхимик и подлинный софист; и уродился он ни в бессмертного, ни в смертного, а в тот же самый день то расцветает и преуспевает, когда достигает полноты в желанном, то умирает вовсе; но всегда он пробуждается вновь к жизни благодаря природе своего отца. Однако, все что он приобретает, навсегда ускользает от него»*.

243

В «Авесте» и ведах огонь есть посланник богов. В христианской мифологии есть элементы, близкие мифу об Агни. В Книге пророка Даниила (Дан 3:24 и далее) говорится о трех «мужах», брошенных в раскаленную печь:

> Навуходоносор царь, [услышав, что они поют,] изумился, и поспешно встал, и сказал вельможам своим: не троих ли мужей бросили мы в огонь связанными? Они в ответ сказали царю: истинно так, царь! На это он сказал: вот, я вижу четырех мужей несвязанных, ходящих среди огня, и нет им вреда; и вид четвертого подобен сыну Божию (Дан 3:91,92).

* Цит. по: *Платон*. Сочинения. Т.2. М., 1970. «Пир». С. 133–134.

244

В «Biblia pauperum»* говорится об этом следующим образом:

> У пророка Даниила в третьей главе мы читаем, что Навуходоносор, царь Вавилонский, приказал посадить трех детей в пылающую печь, и когда царь подошел к печи и заглянул в нее, то увидел рядом с тремя четвертого, который был подобен сыну Божию. Трое означают для нас святую Троицу (три ипостаси), а четвертый — единство Сущности. Стало быть, Христа Даниил обозначает в своем объяснении как троичность лика Божьего и (в то же время) единство Сущности.

245

После этого мистического толкования «легенда о трех мужах в печи» представляется не чем иным, как чарами огня (*Feuerzauber*), порождающими «четвертого». Печь огненная (подобно пылающему треножнику в «Фаусте») есть символ матери. Из треножника снисходят Парис и Елена — королевская алхимическая пара, а в распространенной народной традиции в печи «пекутся» дети. Алхимический атанор, или плавильный горшок, обозначает тело, в то время как перегонный куб или *cucurbita*, сосуд Гермеса, представляет матку (*uterus*). «Четвертым» в огненной печи является Сын Божий Христос, ставший в огне зримым Богом**. Сам Иегова есть огонь. О спасителе Израиля Мессии и о его врагах говорится у Исайи (Ис

---

* «Библия бедняка» — немецкая инкунабула 1471 г. Такие книги печатались в немалом количестве в Германии и Нидерландах, предназначались по большей части не беднякам-мирянам, а малоимущим священникам, которым были не по карману дорогие полные издания Библии. Книга в 40–50 листов обычно состояла из иллюстраций, рассказывающих о жизни Иисуса Христа, и цитат из Пророков. — *Примеч. ред.*

** Алхимики также очень интересовались этой легендой и рассматривали «четвертого» как «философского сына» (*filius philosophorum*). См.: *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 449.

10:17): «И свет Израиля будет огнем, и Святый его пламенем». В одном гимне Ефрем Сирин говорит о Христе: «Ты, что весь огонь, умилосердись надо мною». Этот взгляд основан на апокрифическом высказывании о Спасителе: «Он, который близко от меня, близок к огню».

246

Агни есть жертвенный огонь, жертвоноситель (приносящий жертву) и жертва, подобно Христу. Как Христос оставил в опьяняющем вине свою спасительную кровь в качестве элексира бессмертия, так Агни оставил сому, святой напиток воодушевления, мед бессмертия*. Сома и огонь тождественны в ведической литературе, так что мы в этом напитке без труда открываем снова символ либидо, благодаря чему ряд, по-видимому, парадоксальных свойств этого напитка внутренне легко примирен. Древние индусы видели в огне и символ Агни и признавали в нем эманацию внутреннего пламени либидо. Тот же самый психический динамизм признавался ими в работе опьяняющего напитка («Огненная вода» *Soma-Agni* и как дождь, и как огонь). Ведическое определение сомы как «семенной жидкости»** подтверждает этот взгляд.

«Соматическое» значение Агни имеет свою параллель в христианской интерпретации таинства Евхаристии, а именно — тела Христова как причастия.

247

Сома является также и «питающим напитком». Ее мифологические характеристики совпадают с характеристиками огня, и поэтому оба объединены в Агни. Напиток бессмертия амрита будоражил индусских богов, как и огонь (рис. 38).

* Эта сторона Агни указывает на Диониса, через которого прослеживаются параллели как в христианской, так и в индийской мифологии.

** «Все, что на свете влажно, это создал он из истекшего семени; а семя это есть Сома». «Брихадараньяка-упанишада» 1, 4, 6.

248

До сих пор в наших рассмотрениях, которые исходили от *pramantha* жертвоприношения Агни, мы занимались лишь одним значением слова *manthāmi* или *mathnāmi*, именно тем, которое связано с движением трения. Но, как показывает Кун, это слово означает также «отрывать», «тянуть к себе», «похищать»*. Согласно Куну, это значение налицо уже в текстах вед. Сказание об изобретении огня рассматривает его добывание всегда как насильственное *похищение*; это добывание связано с распространенным по всей земле мифическим мотивом «сокровище, которое трудно добыть». То обстоятельство, что во многих местах, не только в Индии, добывание огня представляется первичным похищением, по-видимому, указывает на всеобще распространенную мысль, согласно которой приготовление огня есть нечто запретное, узурпированное, достойное кары, нечто, что может быть достигнуто лишь путем насилия или, чаще, путем коварства**. Религиозные законы древних индусов устанавливают тяжелую кару тому, кто приготовил огонь неверным способом. В католической церкви существует обычай зажигать на Пасху новый огонь. Подобное происходит и на Востоке, добывание огня здесь есть элемент в религиозной мистерии, который свидетельствует о ее символическом и двусмысленном характере. Правила ритуала должны быть тщательно обследованы, если ставится задача получения магического эффекта. Вообще ритуал имеет профилактическое апотропаическое значение, и когда он совершается или используется неправильно, то это может повлечь за собой как раз ту самую опасность, которую стремятся избежать. Речь и полу-

---

* Вопрос лишь в том, было ли это значение вторичным в своем развитии. Кун, по всей видимости, склонен это допускать; он говорит (*Kuhn A.* Mythologische Studien. I. S. 18): «Но вместе со значением, которое уже развил корень *manth*, он также вырос в ведах в качестве естественно развивающейся процедуры, идеи отрывания или ощипывания».

** Примеры см. в книге Фробениуса: *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes.

чение огня представляют победу первобытного человека над его грубым бессознательным, и соответственно они становятся мощными магическими средствами для укрощения всегда присутствующих «демонических» сил, скрытых в бессознательном. Так что использование либидо требует внимания, концентрации и внутренней дисциплины, облегчая, тем самым, дальнейшее развитие сознания. С другой стороны, неправильная процедура (перфоманс) и нецелевое использование ритуала являются причиной ретроградного движения либидо, вытеснения, которое угрожает репродуцировать более раннее, инстинктивное и бессознательное состояние. Опасность таится в том хорошо известном «душевном риске» — расщеплении личности («утрате души») и редукции сознания, — который автоматически увеличивает власть бессознательного. Последствия этого могут представлять серьезную опасность не только для первобытных; у цивилизованного человека они также могут приводить к психическим расстройствам, состояниям одержимости и психическим эпидемиям.

249

Блокирование либидо ведет к аккумуляции инстинктивности и, соответственно, ко всякого рода эксцессам и аберрациям. Среди них, как можно было бы ожидать, достаточно часты сексуальные расстройства. В частности, весьма поучительным примером является психология поджигательства (мания поджога): поджигательство является, по сути, регрессивным актом получения огня, и в некоторых случаях оно сопровождается мастурбацией. Шмидт* рассказывает о слабоумном крстьянине, который совершил несколько поджогов. На одном пожаре, виновником которого он был, поведение его показалось подозрительным, потому что он, засунув руки в карманы, стоял у двери дома, находившегося напротив пожарища, и с видимым удовольствием наблюдал за огнем. Во время освидетельствования в лечебнице для душевнобольных он подробно рассказывал о пожаре и при этом делал подозрительные движения

* *Schmidt H.* Zur Psyhologie der Brandstifter. S. 80.

рукой, находившейся в кармане брюк. Немедленно произведенное телесное освидетельствование показало, что он онанировал. Впоследствии он признался, что онанировал всякий раз, когда наслаждался зрелищем огня, вызванного его поджогом.

250

Добывание огня — древний обычай, доставшийся нам с незапамятных времен, сам по себе достаточно безвредный, который довольно скоро лишился чего-либо таинственного вокруг себя. Но навсегда сохранилась тенденция время от времени приготовлять огонь способом, связанным с мистериальными церемониями, так же, как сохранились ритуальная еда и ритуальное питье; и вот в таких случаях добывание огня должно было происходить согласно точным предписаниям, от которых никто не смел ни в чем отступать. Этот ритуал служит напоминанием о первоначальной нуминозности получения огня, но, помимо этого, он никакого практического значения не имеет. Анамнез приготовления огня находится на уровне воспоминаний о предках среди первобытных и о богах в более цивилизованной стадии. С психологической точки зрения эта церемония имеет значение социального утверждения, постольку поскольку она представляет четко определяемую процедуру для канализации либидо. Фактически она имеет функциональную ценность парадигмы, и ее цель заключается в том, чтобы показать нам, как мы должны действовать, когда либидо оказывается заблокированным. То, что мы называем «блокировкой либидо», для первобытного оказывалось тяжелым и конкретным фактом: его жизнь переставала течь, вещи теряли свое очарование, растения, животные и люди больше не благоприятствовали. Древняя китайская философия, изложенная в «И-цзин: Книге перемен», придумала несколько превосходных образов, демонстрирующих подобное состояние вещей. Современный человек в той же самой ситуации переживает бездействие или застой («Я зациклился»), утрату энергии и радости жизни («жизненный пыл» — либидо — ушли из жизни) или депрессию. Необходимо часто объяснять пациенту, что с ним произошло, так как сила интроспекции у современного человека оставля-

ет желать много лучшего. Даже если сегодня на Пасху или Троицу и зажжется новый огонь, то он зажжется в память об искуплении или спасении того первого огня, добытого сверлением. Именно этим путем человек извлек секрет у природы — Прометей похитил огонь. Он навлек на себя вину за незаконное вмешательство, включив фрагмент старого ответа бессознательного в темноту своего разума. Этим воровством он приобрел нечто драгоценное и погрешил против богов. Любой, кому ведом страх перед новациями и их непредсказуемыми последствиями, может вообразить ту неопределенность и обремененную совесть, которые могут поселиться в душе после подобных открытий. Это первоначальное переживание находит отклик в широко распространенном мотиве грабежа (бычьи стада великана Гериона, угнанные Гераклом, золотые яблоки в саду Гесперид). Не лишне вспомнить, что в культе Дианы Арицийской жрецом богини мог стать лишь тот, кто отважится отломать ветвь в ее священной роще.

IV. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ГЕРОЯ

251

Наилучшим из всех символов либидо является человеческая фигура, воспринимаемая как демон или герой. Здесь символизм оставляет объективную, материальную область астральных и метеорологических образов и принимает человеческую форму, изменяющуюся в своем выражении от горя к радости и от радости к горю, принимает форму человеческого существа, которое, подобно солнцу, то стоит в зените, то погружается в беспросветную ночь, чтобы затем из этой ночи воспрянуть к новому блеску*. Подобно тому, как солнце в собственном движении и в силу собственного внутреннего закона восходит от утра к полудню, переступает полдень и склоняется к вечеру,

* Отсюда и тот прекрасный эпитет солнце-героя Гильгамеша «Печально-радостный человек». См.: *Jensen*. Das Gilgamesch-Epos.

оставляя свое сияние позади себя, и всецело погружается в окутывающую все своим мраком ночь, так и человек по непреложным законам совершает свой путь и, окончив свой бег, исчезает в ночи, чтобы наутро, в своем потомстве, воскреснуть для нового круговорота жизни. Символический переход от солнца к человеку совершается очень легко. По этому пути и идет третье и последнее творение мисс Миллер. Это произведение носит у нее название «Шивантопель, гипногогическая драма». О зарождении этой фантазии она сообщает следующее:

> После вечера, полного забот и тревоги, я легла спать около половины одиннадцатого. Я чувствовала себя возбужденной и не в силах заснуть, хотя и была очень утомлена. В комнате не было света. Я закрыла глаза и испытывала при этом такое чувство, словно что-то должно было случиться. Затем меня охватило чувство общего облегчения, и я оставалась настолько пассивной, насколько это только возможно. Перед моими глазами появились линии, искры и светящиеся спирали, сопровождаемые калейдоскопом свежепережитых будничных происшествий.

252

Читатель вместе со мной посетует, что из-за сдержанности мисс Миллер мы так и не узнаем, что, собственно, составляло предмет ее забот и тревоги. Узнать это было бы крайне важно для последующего анализа. Об этом пробеле приходится тем более пожалеть, что от первого произведения (1898 г.) до этой фантазии, к разбору которой мы здесь переходим (1902 г.), прошло полных четыре года. Об этом промежутке времени, в течение которого великая проблема, без сомнения, не дремала в области бессознательного, у нас нет ровно никаких известий. Но, быть может, недостаток этот имеет и свою хорошую сторону, поскольку участие в личной судьбе автора не отвлекает нашего внимания от той общезначимости, какую имеет рождающаяся здесь фантазия. Тем самым отпадает кое-что такое, что аналитику в его повседневной работе нередко мешает поднять взор от томительной, тягостной мелкой работы

к тем далеким связям, которые соединяют всякий невротический конфликт с человеческой судьбой в ее целом.

253

Состояние, которое описывает здесь автор, соответствует тому, какое обычно предшествует намеренно вызванному сомнамбулизму*, как его, например, часто описывают спиритические медиумы. Необходимо, конечно, допустить наличие известной склонности вслушиваться в тихие ночные голоса, в противном случае такого рода тонкие, едва ощутимые внутренние переживания проходят незамеченными. В этом вслушивании мы узнаем направленное внутрь течение либидо, начинающего оттекать к незримой еще таинственной цели. Словно оно вдруг открыло в глубинах бессознательного объект, притягивающий его с могучей силой. Обращенная по самой природе своей всецело наружу, к внешнему миру, жизнь людей в обычном состоянии не допускает подобного рода интроверсий; в качестве предпосылки для этого необходимо должно уже быть налицо известное исключительное состояние, а именно — недостаток во внешних объектах, вынуждающий личность искать им заместителя в собственном психическом. Трудно, правда, представить себе, чтобы наш полный сокровищ мир оказался настолько беден, чтобы не быть в состоянии предоставить для человеческой любви какого-нибудь объекта. Этого нельзя допустить по отношению к предметному миру, открывающему бесконечный простор для каждого. Напротив, только неспособность любить лишает человека имеющихся у него в этом отношении возможностей. Опустелым стоит этот мир лишь перед тем, кто не умеет направить свое либидо на внешние предметы и там оживить их и сделать прекрасными для себя. (Красота ведь заключается не в предметах самих по себе, а в том чувстве, которое мы в них привносим.) Что нас, следовательно, заставляет создавать заместителя изнутри самого себя, это не внешний недостаток в объектах, а наша неспособность включить что-либо, помимо нас самих, в нашу любовь. Конечно,

* См.: *Silberer*. Phantasie und Mythos. S. 513.

трудности, проистекающие из житейского положения, и невзгоды борьбы за существование очень часто угнетают нас, но даже плохая внешняя ситуация не может помешать нам вывести либидо наружу; напротив, она может подстрекнуть нас к величайшему напряжению сил, чтобы найти приложение для нашего либидо в реальном мире. Реальные трудности никогда не смогут длительно оттеснить либидо назад в такой мере, чтобы это вызвало, например, невроз. Для этого недостает конфликта, составляющего необходимое условие всякого невроза. Только сопротивление, противопоставляющее воле свое нехотение, одно только оно в состоянии породить ту болезнетворную интроверсию, которая является исходным пунктом всякого возникшего на психической почве расстройства. Сопротивление, на которое наталкивается стремление любить, порождает неспособность к любви, или иначе — эта неспособность действует как сопротивление. Если нормальное либидо может быть уподоблено постоянно текущему потоку, широко изливающему свои воды в мир действительности, то сопротивление, рассматривая его динамически, можно уподобить не поднимающейся посреди русла скале, которую поток заливает или обтекает сбоку, а обратному течению, которое вместо устья направляется к истоку. Часть психического действительно жаждет внешнего объекта, но другая часть психики хочет уйти назад в субъективный мир, куда манят ее воздушно-легкие замки фантазии. Эту расщепленность человеческой воли, для которой Блейлер под психиатрическим углом зрения метко установил понятие «амбитенденции»*, можно было бы принять как нечто всегда и везде сущее, напомнив себе, что даже самый примитивный моторный импульс уже несет в себе противоположные элементы; так, например, при простом акте разгибания иннервируются также и сгибательные мускулы. Но эта нормальная амбитенденция никогда не ведет к тому, чтобы затруднить или сделать вовсе невозможным намеченный акт, а напротив, является необходимой предпосылкой его законченности и

* См.: *Bleuler*. Zur Theorie des schizophrenen Negativismus.

скоординированности. Для того, чтобы из этой гармонии до тонкости согласованных между собой противоположностей возникло нарушающее нашу деятельность сопротивление, для этого необходимо должен быть налицо отклоняющийся от нормы плюс или минус на той или другой стороне. Из этого привходящего третьего фактора и возникает сопротивление. Это относится также и к дихотомии воли (хотения), создающей для человека столько трудностей. Только отклоняющийся от нормы «третий фактор» рассекает те «парные противоположности», которые в нормальном виде теснейшим образом связаны, и выявляет их как отделенные одна от другой тенденции; в сущности, лишь благодаря этому они впервые становятся хотением и нехотением и выступают помехой на пути друг у друга*. Так гармония становится дисгармонией. В мои задачи сейчас не входит исследовать, откуда берется это неизвестное третье и что оно собой представляет. Прослеженный на наших пациентах до корня, этот «основной комплекс» («Kernkomplex» у Фрейда) раскрывается перед нами как проблема инцеста, так как, согласно подходу Фрейда, либидо, регрессирующее к родителям, производит не только символы, но также симптомы и ситуации, которые могут рассматриваться только как инцестные. Это источник всех тех инцестных отношений, с которыми имеет дело мифология. Причина подобной регрессии, по всей видимости, лежит в том обстоятельстве, что либидо обладает также и необычайной косностью, которая не хочет выпускать ни одного объекта из своего прошлого, а напротив, желает удержать каждый навеки за собой. Освобожденный от своего инцестного чехла тот «святотатственный прыжок назад», о котором говорит Ницше, — не более чем метафора к реверсии к изначальному пассивному состоянию, в котором либидо застряло на объектах детства. Эта косность является также и страстью, как это блестяще излагает Ларошфуко**:

---

* Ср. обращение Кришны к колеблющемуся Арджуне в Бхагаватгите: «Ты же, о Арджуна, будь равнодушным к противоположностям (и к радости, и к боли)!»

** *Ларошфуко.* Максимы и моральные размышления. М., 1959.

Из всех страстей наименее знакома нам леность. Она наиболее пылкая и наиболее опасная из всех, хотя сила ее незаметна и наносимый ею вред остается скрытым. Внимательно изучая ее могущество, мы поймем, что она при всяком удобном случае овладевает нашими чувствами, нашими интересами и нашими удовольствиями: это препятствие, могущее остановить огромных размеров корабли, это штиль, более опасный для важнейших дел, нежели подводные камни и сильнейшие бури. Ленивый отдых — это тайное очарование души, внезапно прерывающее наиболее пылкие занятия и наиболее твердо принятые намерения. Наконец, чтобы дать наивернейшее понятие об этой страсти, нужно сказать, что она — как бы блаженство души, утешающее ее во всех ее потерях и заменяющее всякие иные блага.

254

Именно эта опасная, присущая первобытному человеку преимущественно перед другими страсть и выступает под подозрительной маской символов инцеста; это та именно страсть, от которой нас должен отпугнуть страх перед кровосмешением и которую нам приходится преодолеть, прежде всего, как образ, как *imago* Ужасной Матери* (рис. 42, 43). Это — мать неисчислимых бедствий, в ряду которых не последнее место занимают невротические расстройства. Ибо из испарений застрявших остатков либидо преимущественно и возникают те вредоносные туманы фантазии, которые до того застилают реальность, что какое-либо приспособление здесь становится почти невозможным. Но мы не станем прослеживать здесь далее тех основ, из которых вырастают инцестные фантазии; достаточно будет просто упомянуть о проблеме инцеста. Здесь нас должен занимать лишь вопрос, означает ли сопротивление, ведущее у нашего автора к регрессии, осознанную внешнюю трудность или нет. Будь это внешняя трудность, то либидо, встретив на пути своем плотину, сильно поднялось бы и разлилось морем фантазии, которую лучше всего было бы обозначить как план по

* Ср. следующие главы.

преодолению препятствий. Это были бы конкретные представления о действительности, ищущие путей для своего разрешения. Это было бы напряженное раздумывание, которое повело бы скорее ко всему другому, нежели к гипнагогической драме. Да и описанное выше пассивное состояние совсем не подходит для случая с действительным внешним препятствием, а напротив, как раз своей пассивной покорностью судьбе указывает на тенденцию, отвергающую, без сомнения, с презрением реальные решения и предпочитающую им созданного фантазией заместителя. Поэтому, надо думать, речь идет здесь, в конечном счете и по существу дела, только о внутреннем конфликте, вроде, скажем, тех прежних конфликтов, которые привели к двум первым бессознательным творениям. Мы должны, таким образом, прийти к выводу, что внешний объект *не может* быть любим потому, что преобладающая доля либидо (Libidobetrag) предпочитает внутренний объект, который должен быть извлечен из глубин бессознательного для замещения недостающей действительности.



Рис. 42. Кихэ-Вахинэ, богиня домовых и ящериц. *Дерево и человеческие зубы. Гавайи*

255

Обнаруживающиеся на первых ступенях интроверсии видения входят в разряд известных симптомов* гипнагогического видения. Они образуют основу для реальных видений или «самовосприятий» либидо в форме символов.

* Ср.: *Müller M.* Über die phantastischen Gesichtserscheinungen.

256

Мисс Миллер продолжает:

> После этого я имела такое ощущение, словно вот-вот я должна получить какое-то сообщение. Мне казалось, что в душе моей звучат слова: «Говори, о Господи, ибо раба Твоя слушает, отверзи Сам мои уши!»

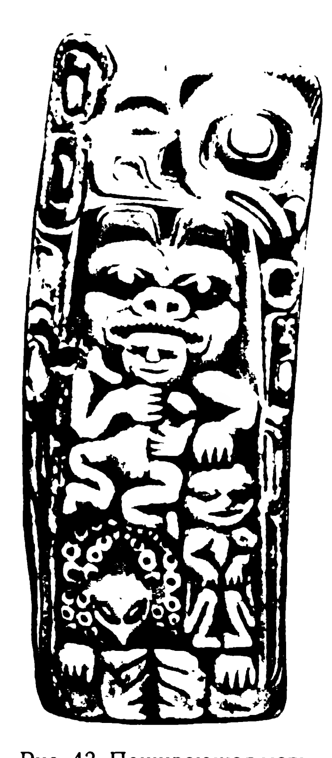


Рис. 43. Пожирающая мать. *Шаманский амулет из моржового клыка. Индейцы племени тлинкит. Аляска. Американский музей естественной истории, Нью-Йорк*

257

Этот отрывок отчетливо передает имевшуюся в виду цель. Слово «коммуникация»(«*communiqué*») является вполне обычным в спиритических кругах. Библейские слова содержат явственный призыв или «молитву», то есть обращенное к божеству желание, концентрацию либидо на Бого-образе. Молитва заимствована из Первой книги Царств (1 Цар 3:1 и далее), где Самуил ночью трижды слышит зов Бога, но думает, что его зовет Илия, пока последний не надоумил его, что это Бог зовет его и что он должен ответить, когда снова услышит свое имя: «Говори, ибо слушает раб Твой». Наша сновидица употребляет эти слова, собственно говоря, в противоположном смысле, а именно, чтобы направить свои помыслы, свое либидо в глубины бессознательного.

258

Мы знаем, что как ни резко разделены индивиды различием содержания своего сознания, они тем самым сильнее сходятся в области

бессознательной психологии. Психотерапевт не может не испытывать глубокого впечатления, когда замечает, до чего однородны, в сущности, бессознательные образы, несмотря на их поверхностное богатство деталей. Различия возникают лишь через индивидуацию. На этот факт может с правом опереться в своей существенной части философия Шопенгауэра, Каруса и фон Гартманна. Психологической основой для этих философских воззрений служит совершенно очевидная однородность бессознательного. Бессознательное, среди прочего, состоит из остатков недифференцированной архаической психики, включая ее животные стадии. Реакции и продукты животной психики отличаются такой общераспространенной однородностью и устойчивостью, какую у человека, по всей видимости, можно открыть лишь по отдельным спорадическим следам. В противоположность животному, человек выступает перед нами как существо гораздо более индивидуальное. Такой взгляд мог бы, конечно, оказаться и величайшим заблуждением, поскольку нами руководит целесообразная тенденция познавать всегда лишь различия между предметами. Этого с неизбежностью требует психологическое приспособление, так как без тончайшей дифференцировки впечатлений какая-либо адаптация вообще была бы немыслима. Ввиду наличности такой тенденции нам даже приходится делать прямо-таки величайшие усилия для того, чтобы предметы, с которыми мы имеем дело изо дня в день, познать в их общей связи. По отношению же к вещам, которые дальше отстоят от нас, это дается нам гораздо легче. Так, для европейца на первых порах почти совершенно невозможно различить в толпе китайцев отдельные лица, хотя у китайцев ведь такие же индивидуальные черты лица, как и у европейцев; но то, что является общим для всех этих чуждых европейцу лиц, бросается в глаза постороннему гораздо больше, нежели их индивидуальные отличия. Однако, если мы сами живем среди китайцев, то для нас мало-помалу исчезает впечатление чего-то единого, и в конце концов китайцы тоже выступают перед нами как индивиды. Индивидуальность принадлежит к тем условным категориям действительности, которые из-за их практической важности чрезмерно переоцениваются

теорией; она не принадлежит к тем непреоборимо ясным и поэтому всеобщим фактам, сразу овладевающим сознанием, на которых прежде всего должна строиться наука. Таким образом, индивидуальное содержание сознания представляет собой наименее благоприятный объект для психологии, ибо в нем как раз то, что имеет общее значение, завуалировано до неузнаваемости. Ведь сущность процесса сознания сводится к развертывающемуся в мельчайших частностях процессу приспособления. Бессознательное же, напротив, есть то общераспространенное, что не только объединяет индивидов друг с другом в народ, но и связывает нас с предшествующими поколениями и их психологией. Таким образом, по причине своей сверхиндивидуальной универсальности* предметом истинной психологии, притязающей на то, чтобы быть больше, чем просто психофизикой, является, прежде всего, бессознательное.

259

Человек как индивид представляет собой настолько подозрительное явление, что его право на существование весьма даже может быть оспариваемо с точки зрения естественно-биологической, ибо под этим углом зрения индивид может играть какую-то роль лишь в качестве коллективного существа и имеет смысл только как составная частица массы. Культурная позиция или точка зрения позволяет человеку выделиться из массы и это — по прошествии веков — привело к развитию личности и культу героя, перешедшего затем в современный культ личности. Этой тенденции соответствует и попытка рационалистической теологии удержать *личного* Христа как последний наиболее драгоценный остаток божества, которого мы больше не способны вообразить. В этом отношении католическая церковь поступила значительно практичнее, пойдя навстречу всеобщей потребности в видимом или, по крайней мере, исторически удостоверенном герое; она достигла этой цели тем, что возвела на окруженный обожанием трон маленького,

* Поэтому в своих последних работах я говорю о «коллективном» бессознательном.

но доступного отчетливому восприятию бога мира сего, а именно — римского папу. Конкретная реальность религиозных фигур помогает канализации либидо в эквивалентные символы, обеспечивая при этом то, что поклонение им не приведет к «зацикливанию» на внешнем объекте. Но даже, если это и произойдет, то оставит связь с репрезентативной человеческой фигурой и утратит свою первоначальную примитивную форму, хотя, возможно, и не получит желаемой символической формы. Эта потребность в видимой реальности скрытно сохранилась в персоналистических ответвлениях протестанской теологии с их стремлением представить себе Христа непременно как историческую личность. Не в том смысле, чтобы люди любили только видимого Бога: они и любят-то его не таким, каков он есть, ибо он ведь только человек, а если бы верующие хотели любить человека, они могли бы отправиться к своему соседу или к своему врагу, чтобы любить его. Религиозная фигура не может быть просто человеком, так как она должна представлять то, что в действительности есть, а именно — тотальность всех тех изначальных образов, которые всегда и везде выражают «экстраординарную потентность» (всемогущество). То, что мы ищем в видимой человеческой форме, не есть просто человек, но сверхчеловек, герой или бог, — некое *квазичеловеческое* бытие, — символизирующий идеи, формы и силы, которые захватывают и формируют душу. Они, в той степени, в какой сюда вовлечен психологический опыт, являются архетипическими содержаниями коллективного бессознательного, архаического наследия человечества, того наследства, которое оставлено всеми дифференциациями и развитием и даровано всем людям так же, как солнечный свет и воздух. Но любя это наследие, люди любят то, что общо всем; так они возвращаются назад к матери людей, к психическому, которое существовало задолго до появления сознания; и таким образом вновь приобретают и частицу той взаимной связанности, той тайной и непреоборимой силы, какую обычно дает чувство общности с целым. Здесь перед нами проблема Антея, сохраняющего свою исполинскую силу только благодаря соприкосновению с матерью-землей. Этот временный уход в самого себя

в определенных пределах имеет благотворное влияние на психическое самочувствие индивида.

Как можно было ожидать, два фундаментальных механизма психического, экстраверсия и интроверсия, также в занчительной степени являются нормальными и приемлемыми способами реагирования на комплексы: экстраверсия как средство ухода от комплекса в реальность, а интроверсия как способ отрешения себя от внешней действительности опять-таки через комплекс.

260

История, изложенная в Первой книге Царств (3:11 и далее) иллюстрирует то, каким образом либидо может быть направлено внутрь: призыв выражает эту интроверсию и внешнее ожидание, что Бог заговорит, освобождает сознательный разум от посторонней деятельности и направляет его к божественному бытию, констеллированному этим призывом, который с эмпирической точки зрения должен рассматриваться как изначальный образ. Это — вопрос эмпирического опыта, что все архетипические содержания обладают определенной автономией, поскольку они возникают спонтанно и часто могут переживаться в форме непреодолимой навязчивости. Поэтому, в сущности, нет ничего абсурдного в ожидании, что «Бог» принимает на себя активность и спонтанность сознательного разума, поскольку и изначальные образы вполне способны делать именно это.

261

Уяснив себе таким образом реальные цели, связываемые с молитвами, мы можем теперь ознакомиться с дальнейшим рассказом нашей сновидицы о ее видениях: после молитвы появляется «голова сфинкса в египетском головном уборе», появляется и быстро исчезает. Здесь мисс Миллер помешали — она была на момент разбужена. Это видение напоминает отмеченную в начале фантазию о египетской статуе, застывший жест которой здесь вполне на месте как функциональное явление. Легкие стадии гипноза и носят техническое название «оцепе-

нение». Слово «сфинкс» во всем цивилизованном мире указывает на «загадку»; это — таинственное существо, загадывающее загадки, подобно сфинксу Эдипа, стоявшему у врат его судьбы как символическое возвещение неотвратимого. Сфинкс представляет собой полутериоморфное (звероподобное) изображение той матери-имаго, или, скорее, Ужасной Матери, от которой в мифологии сохранились еще многочисленные следы. К мифу об Эдипе такое толкование вполне подходит. В нашем же случае вопрос остается открытым. Мне сделают упрек, что ничто, кроме слова «сфинкс», не оправдывает здесь ссылки на Сфинкса Эдипа. При недостаточности субъективных материалов, которых в тексте мисс Миллер для данного видения вовсе нет, приходится и от индивидуального истолкования совершенно отказаться. Намека, который содержится в словах о «египетской» фантазии (часть I, § 52), совершенно недостаточно, чтобы из него можно было сделать тут какое-нибудь употребление. Поэтому, если мы и дерзаем проникнуть в тайну этого видения, мы вынуждены сделать, быть может, чересчур смелую попытку обратиться к этнологическим материалам, исходя из того допущения, что бессознательное современного человека отливает свои символы все в те же формы, что и в давно минувшие эпохи. Я сошлюсь здесь прежде всего в общей форме на положения, развитые в первой части (§ 24), где речь шла о звероподобных образах либидо (рис. 3). Аналитику этот способ изображения хорошо знаком по сновидениям и фантазиям его пациентов. Влечение охотно находит свое отображение в животном, в быке, лошади, собаке и так далее. Один из моих пациентов, поддерживавший сомнительного свойства отношения с женщинами и начавший лечение, можно сказать, с чувством страха, что я, наверно, запрещу ему его половые авантюры, имел такое сновидение: я (его врач) весьма ловко пригвождаю копьем к стене какое-то странное животное, наполовину свинью, наполовину крокодила. Сновидения полны подобными звероподобными изображениями либидо. Нередко встречаются и гибриды, и монстры, как в описанном сне. Ряд ярких примеров, в особенности таких, где нижняя животная половина изображена в зверином виде, представил

нам Бертшингер*. Либидо, представленное в таком виде, есть «животное» влечение**, пребывающее в вытесненном состоянии. В вышеупомянутом случае, чтобы выйти из некоторого замешательства, можно задаться вопросом, а где же пребывает вытеснение у такого человека, поскольку он, очевидно, изжил свои влечения, насколько это было для него возможным. Но мы должны помнить, что секс — это не единственный инстинкт, равно как и то, что влечение не может отождествляться только с сексом. Поэтому вполне объяснимо, что влечение у моего пациента было повреждено именно через проявленную недостаточность сексуального вытеснения. Его страх перед моими внушительными медицинскими наставлениями отразился достаточно честно в сновидении. Сны, которые слишком настойчиво повторяют реальную ситуацию или же слишком ясно указывают на некоторую предполагаемую реальность, используют сознательные содержания как средства выражения. Его сон, по сути, выражает проекцию: он проектирует убийство животного на врача. Это тот способ, который предстал перед ним, поскольку он не знает, что сам поврежден своим влечением. Указанный инструмент (копье) обычно означает интеллектуальную иглу, с помощью которой накалываются и классифицируются насекомые. Он имел «современные» идеи относительно секса и не знал об испытываемом им бессознательном страхе, что я могу забрать у него столь взлелеянные им теории. Поскольку вытесненное либидо при известных условиях появляется в форме страха, то сновидческими символами служат по большей части животные устрашающего характера.

---

* *Bertschinger H.* Illustrierte Halluzinationen. S. 69 ff.

** В Средние века сфинкс рассматривался как «символ-эмблема» удовольствия. Таким образом, говорит Андреа Алкати в своих «Эмблематах», этот сфинкс означает «удовольствие тела, на первый взгляд привлекательное, но весьма горькое и печальное после того, как вы его попробуете. И... [имя стерто] говорит это следующим образом: любовь проститутки отвлекает молодых людей от возвышенных занятий».



Рис. 44. Корова Хатор.
Рельеф в часовне Анубиса храма Дейр-эль-Бахри. XVIII династия

262

Существуют две главные причины, по которым эти инстинктивные импульсы бессознательны. Первая заключена в общей бессознательности, которую мы все разделяем в той или иной степени. Вторая связана с вторичным бессознательным, являющимся результатом вытеснения несовместимых содержаний. Собственно, это даже и не причина, а скорее симптом невротической установки, которая предпочитает не замечать неприятные факты и без колебаний идет на риск получить целую цепь патологических симптомов ради достижения даже самого незначительного преимущества в настоящем.

263

Как мы видели, вытеснение направлено не единственно против сексуальности, а против влечений вообще, против тех инстинктов, которые составляют жизненную основу, законы,

управляющие всей жизнью. Сама регрессия, вызванная вытеснением этих влечений, всегда ведет обратно к психическому прошлому и, соответственно, к стадии детства, где в качестве решающего фактора выступают родители. Но врожденные инстинкты ребенка играют роль, отличную от родителей, что видно из того факта, что родители не практикуют единообразное воздействие на своих детей, каждый из которых реагирует на них по-своему. Поэтому они должны обладать индивидуальными детерминантами. Однако для незаполненного сознания ребенка это должно выглядеть так, что все определяющие влияния возникли со стороны, поскольку дети не могут отличить свои собственные влечения от влияния и воли своих родителей. Сам факт недостатка различения у ребенка позволяет нам увидеть во влечениях животных одновременно и родительские свойства, а родителям проявляться в животной форме: отцу в виде быка, матери в образе коровы (рис. 44) и так далее*.

264

Если регрессия продолжает свое движение в обратном направлении, выходя за стадию детства в сторону досознательной, пренатальной фазы, то появляются архетипические образы, не связанные больше с индивидуальной памятью, а принадлежащие фонду унаследованных *возможностей репрезентации*, которые у каждого индивида возрождаются заново. Это из них проявляются образы «божественных» существ: полуживотных, полулюдей. Маска, в которой эти фигуры появляются, зависит от установки сознательного разума: если она отрицательна по отношению к бессознательному, животное будет пугающим; если положительна — оно возникнет как «помощник» из сказки или легенды** . Часто бывает, что если установка к родителям слишком аффективна и слишком зависима, то в сновидениях она компенсируется пугающими животны-

* Мотив «помогающих животных» также может быть связан с родительским имаго.

** Соответствующий материал из историй болезней см.: *Адлер Г.* Лекции по аналитической психологии.



Рис. 45. Ведьма Рангда, крадущая детей.
Раскрашенная деревянная фигура. Бали

ми, которые представляют родителей точно так же, как это делают и помогающие животные. Сфинкс, с мифологической точки зрения, и представляет собой это нагоняющее ужас животное, обнаруживающее явственные черты чего-то производного от матери: в сказании об Эдипе сфинкс послан Герой, ненавидевшей Фивы как место рождения Бахуса (Вакха). Одержав победу над сфинксом, представляющим не что иное, как страх перед матерью, Эдип должен добиваться руки своей матери, ибо трон и рука овдовевшей царицы Фив должны были достаться тому, кто освободит страну от сфинксовой напасти. Это имело все те трагические последствия, которых можно было бы легко избежать, если бы только Эдип был достаточно устрашен пугающим появлением Ужасной или «пожирающей» Матери, которую персонифицировал сфинкс (рис. 42, 45). Он поистине был далеко от философского удивления Фауста: «Матери, матери, как чуден звук!»*

265

Генеалогия сфинкса обнаруживает множество точек соприкосновения с затронутой нами проблемой: Сфинкс — дочь Ехидны, существа-монстра, верхняя половина которого представляла прекрасную деву, а нижняя — отвратительную змею. Эта двойственность соответствует образу-имаго матери: вверху человеческая, привлекательная, достойная любви половина, а внизу — страшная, звериная часть, превращенная запретом кровосмешения в нагоняющего ужас зверя**.

Ехидна происходит от матери-земли, всематери Геи, которая родила ее на свет от Тартара, олицетворявшего подземное

---

* *Примеч. рус. ред.*: Ср. это место у Гёте (Фауст. Ч. II. Акт 1. Сцена «Матери») в переводе Б. Пастернака:

Фауст (*содрогаясь*):

При спуске к Матерям! Чем это слово
Страшнее мне удара громового.

** В эллинистическом синкретизме Ехидна сделалась культовым символом матери Исиды.



Рис. 46. Горгона.
Деталь греческой вазы. Лувр

царство. Со своей стороны, Ехидна — мать всех ужасов: Химеры, Сциллы, Горгоны (рис. 46), чудовищного Цербера, немейского льва и орла, который пожирал печень Прометея; кроме того, она еще произвела на свет целый ряд драконов. Одним из ее сыновей является также Орт, собака чудовищного Гериона, убитого Гераклом. В кровосмесительном совокуплении с этой собакой, своим сыном, Ехидна и произвела на свет Сфинкс. Этих данных должно быть достаточно, чтобы охарактеризовать ту часть либидо, которая дала толчок образованию символа Сфинкс. Очевидно, что фактор такого значения не может рассматриваться по типу детской загадки. Загадкой же, по сути, являлась та ловушка, которую Сфинкс готовила для неосторожного странника. Переоценивая свой интеллект в типично мужской манере, Эдип двигался именно туда и, совершенно непостижимым образом, совершил преступление кровосмешения. Загадкой Сфинкс была *она сама* — ужасная мать-имаго, которую Эдип не смог разгадать как предупреждение.

266

Если, несмотря на недостаточность субъективного материала, мы вообще можем дерзнуть сделать вывод относительно символа сфинкса в случае мисс Миллер, то мы могли бы сказать, что его значение для нее приблизительно то же самое, каким оно было для Эдипа, хотя Эдип и был мужчиной. Мы почти наверняка представляем фигуру сфинкса в мужском обличье, и само собой разумеется, что в Египте наряду с женскими сфинксами существовали и сфинксы мужского рода. Вероятно, последнее было известно мисс Миллер. (Сфинкс из Фив несомненно был женского пола.) Если наши ожидания правильны, то речь идет о монстре мужского рода, поскольку опасность для женщины исходит не от матери, а от отца. Но, мы, пожалуй, оставим этот вопрос нерешенным до тех пор, пока не ознакомимся с последующими видениями. После того, как мисс Миллер снова сосредоточилась, видения стали развертываться дальше:

> Вдруг появляется ацтек, каждая деталь его отчетливо видна: открытая рука с широкими пальцами, голова в профиль, головной убор наподобие украшения из перьев, какое носят американские индейцы. И все вместе несколько напоминает резьбу по камню на мексиканских монументах.

267

Наше предположение, что в Сфинксе скрывается мужская фигура, подтвердилось. Ацтек — первобытный индеец или, скорее, первобытный американец. На личном уровне он воплощает первобытную сторону отца, поскольку мисс Миллер была американкой. Нередко в анализе американцев я наблюдал, что подчиненная (*inferior*) часть личности, «тень»* пред-

* До той степени, до какой эта тень не осознается, она относится к понятию «личного бессознательного». Смотри также мою работу «О психологии бессознательного». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1995. С. 105.)



Рис. 47. Гермафродит, увенчанный короной.
Из рукописи «De alchimia», приписываемой Фоме Аквинскому. Лейден, 1520 г.

ставлена у них фигурой негра или индейца, в то время как в снах европейцев она символизируется отчасти теневым персонажем из собственной этнической группы. То есть там, где европеец, передавая свой сон, рассказывает: «тут появился какой-то грязный оборванец...», у американца и у людей, живущих в тропиках, в такой роли фигурирует негр. Подобные репрезентации так называемых «более низших рас» символизируют неразвитые личностные компоненты мужчины. Но мисс Миллер — женщина. Стало быть, ее тень должна представлять женскую фигуру. Но то, что мы имеем в данном случае, — фигура мужская, которая ввиду той роли, которую она играет в фантазиях госпожи Миллер, должна рассматриваться как персонификация мужского компонента женской личности (рис. 47). В своих более поздних работах я назвал эту персонификацию «анимусом»*.

268

Стоит остановиться также на подробностях разбираемого видения, ибо многое здесь примечательно. Украшение из перьев, разумеется из орлиных перьев, связано с особого рода волшебством. Украшая себя перьями орла, герой вбирает в себя нечто от солнечной природы этой птицы, совершенно так же, как, проглатывая сердце врага или снимая с него скальп, он присваивает себе его мужество и силу. В то же время корона из перьев есть венец, тождественный с лучистым венцом солнца (рис.48). Какое важное значение имеет отождествление с солнцем, мы видели в первой части. Дальнейшее доказательство этому нетрудно отыскать не только в разнообразных древних обычаях, но в равной степени и в древнерелигиозных оборотах речи, как, например, в Книге Премудростей Соломона: «Посему они получат царство славы и венец красоты от руки Господа, ибо Он покроет их десницею и защитит их мышцею» (Прем 5, 16). Первое послание Петра: «Пасите Божие стадо, — и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы» (1 Пет 5, 2–4).

* Ср.: *Jung K. G.* Ein Beitrag zum Problem des Animus. S. 296 ff.



Рис. 48. Американский индеец-танцор в церемониальном головном уборе. *Нью-Мехико*

В Библии существует множество фрагментов подобного рода. В одной церковной песне Аллендорфа говорится о душе:

И вот она уже избавлена от всякого горя,
И боль ее, и вздохи миновали;
Она пришла к венцу радости, она стоит, как невеста и царица,
В золоте вечных красот
Рядом с великим царем.

Она (душа) видит его ясный лик (солнце);
И его полное радости милое существо
Дает ей полное исцеление;
Она свет от света его.
Дитя может теперь узреть отца,
Оно чувствует нежное влечение любви;
Теперь оно может понять слово Иисуса:
Он сам, Отец, любит тебя.
Бездонное море добра,
Бездна вечных потоков благости,

Открываются преображенному духу;
Он зрит Бога лицом к лицу,
Он знает, что значит наследие
Бога в свете и что значит быть сонаследником Христа.
Усталое тело покоится в земле;
Оно спит, пока Христос его не разбудит.
Тогда прах станет солнцем,
Прах, покрытый ныне темной могилой:
Тогда мы вместе со всеми праведными.
Кто знает, как скоро сойдемся вместе,
И с Господом будем во все времена*.

269

В церковном гимне Лаврентиуса Лаврентия (1660–1722) говорится:

И вот невесте, так как она побеждена,
Вечный вверяется венец**.

270

В одном из гимнов Дж. У. Сэкера (1635–1699) мы находим также место:

Украсьте мой гроб венками,
Как украшен бывает победитель —
Из тех небесных весен
Душа моя обрела
Вечно зеленый венец.

---

* *Bunsen C. C. J.* Gebetbuch. № 912. S. 789. Корона также играет роль в алхимии, возможно, в результате каббалистического влияния (ср. компиляцию Гудинафа «Венец победы в иудаизме»). Гермафродит обычно изображается увенчанным короной (рис. 47). Об алхимическом материале относительно короны см.: *Юнг К. Г.* Психология переноса. § 497. (В рус. переводе работа напечатана в сборнике: *Юнг К. Г.* Практика психотерапии. СПб., 1998.)

** *Bunsen C. C. J.* Gebetbuch. № 494. S. 271.

Драгоценное великолепие победы
Происходит от Сына Божия:
Это он так оделил меня*.

Вариант перевода приведенных выше церковных песен:

Не ведает она уж горя,
И боль и вздохи миновали;
Короной радости сверкая,
Невестой царственной стоит
Во злате вечной красоты
С царем величественным рядом.

Венками мой гроб уберите,
Как сына победы достойно —
От весен тех чудных, небесных,
Душа моя в дар получила
Венец свой навеки зеленый.
Сиянья победного роскошь
От Божьего Сына исходит:
На мне его милость почила.
И видит ясный лик Его;
И радостно любовный взор
Ее недуг весь исцеляет;
Она лишь свет в свету его.
Отца узреть она смогла,
Порывом нежным вся полна.
Ей смысл открылся слов Христовых:
Самим Отцом любим ведь ты.
Добра бездонные моря
И вечных благостей глубины
Душе открылись озаренной.
Лицом к лицу на Бога глядя,
Постигла смысл его наследия в свете
И сонаследия Христа.
В земле усталое томится тело,

---

* *Bunsen C. C. J.* Gebetbuch. № 640. S. 348.

На зов Спасителя откликнется оно,
Чтоб мог придавленный могилой темной
Прах снова солнцем стать.
Тогда, быть может, очень скоро —
Сойдемся вкупе с праведными всеми,
Чтоб с Господом навек уж быть*.

271

Особого внимания заслуживает рука, положение которой характеризуется как «открытое», а пальцы — как «большие». Поразительно, что ударение явственно падает именно на руку. Скорее уж можно было бы, пожалуй, ожидать встретить здесь описание выражения лица. Как известно, жест руки отличается особой характерностью, к сожалению, в данном случае мы ничего об этом не знаем. Правда, здесь можно сослаться на одну параллельную фантазию, в которой рука точно так же выведена на первый план: пациент в гипногогическом состоянии видел свою мать написанной (изображенной) на стене в стиле византийской церковной живописи; одну руку она держала поднятой ввысь, широко раскрытой, с растопыренными пальцами. Пальцы были очень крупны, на концах они имели шишкообразные утолщения и были окружены каждый небольшим лучистым венцом. Первое, что пришло в голову при взгляде на эту картину, были пальцы лягушки, с сосочками на кончиках, и затем сходство с пенисом. Старинная отделка этого портрета матери тоже не лишена значения. Очевидно, рука в этой последней фантазии имеет фаллический смысл. Такое истолкование находит себе подтверждение в другой, чрезвычайно характерной фантазии того же пациента. Он видит, что из рук его матери поднимается вверх нечто вроде ракеты, которая, когда дольше всматриваешься в нее, оказывается светящейся птицей с золотыми крыльями, — золотым фазаном, как ему потом приходит в голову. В предыдущей главе мы видели, что рука действительно имеет фаллическое, детородное значение и что именно это ее значение играет большую роль

* Текст из издания 1912 г. — *Примеч. ред.*

при изобретении огня. К описанной фантазии можно лишь сделать следующее замечание: с помощью руки выбуравливается огонь, из руки он, следовательно, и выходит: Агни, огонь, воспевается как златокрылая птица*.

272

Мисс Миллер говорит об ацтеке: «В детстве моем я особенно интересовалась уцелевшими древностями ацтеков и историей Перу и инков». К сожалению, в этой связи она больше ничего не говорит. Однако из внезапного появления ацтека можно заключить, что бессознательное было готово дать себе выразиться через чтение, предположительно потому что этот материал имел естественную близость с ее бессознательными содержаниями или был способен дать им подходящее выражение. Точно так же, как мы предположили материнский аспект в Сфинкс, рассматриваемый ацтек, возможно, является аспектом отца. Материнское влияние распространяется, главным образом, на Эрос ее сына, поэтому было логично — но не более, — что Эдип должен был завершить свои злоключения женитьбой на собственной матери. Но отец влияет на разум или дух своей дочери — на ее «логос». Он осуществляет это, увеличивая ее интеллект, зачастую до патологической крайности, которую я в своих последних работах описывал как «одержимость анимусом». Эти духовные воздействия сыграли далеко не последнюю роль в личной истории нашего автора и, как я указывал в предисловии ко второму изданию этого тома, в конце концов привели к безумию. Хотя ацтек — фигура мужская и, таким образом, с очевидностью передающая влияние отца, первым появился Сфинкс — начало женское. У американской девушки это могло предположительно указывать на преобладание элемента женского. В Америке материнский комплекс чрезвычайно распространенное явление и зачастую очень резко выраженное, вероятно, из-за сильного материн-

* В повседневной немецкой речи поджог называется «пустить на крышу красного петуха». (В русском языке мы имеем сходное выражение «пустить красного петуха». — *Примеч. ред.*)

ского влияния в доме и общественного положения женщины вообще. Тот факт, что больше половины капитала в Америке находится в руках у женщин, уже дает некоторую пищу для размышлений. В результате сложившихся условий многие американские женщины развивают свое мужское начало, компенсируемое в последующем в бессознательном в форме изысканного женского инстинкта, могущего быть символизируемым и Сфинкс.

273

Фигура ацтека появляется в «экипировке» своих «героических» атрибутов: она репрезентирует мужской идеал для примитивной, женской стороны нашего автора. Мы уже встречали этот идеал у итальянского морского офицера, который «столь деликатно и молчаливо исчез». Хотя в некоторых отношениях он подходил к бессознательному идеалу, который мелькал перед взором мисс Миллер, он был не способен справиться со своим соперником, поскольку ему недоставало таинственного обаяния «демона-любовника», ангела, который проявил бы нежный интерес к дочерям мужчин, что порой склонны делать ангелы. (Отсюда и правило, что женщины должны закрывать волосы в церкви, где вблизи парят ангелы!) Теперь понятно, что отвратило морского офицера: это была духовность мисс Миллер, которая, персонифицировавшись в ацтеке, была слишком экзальтированной, чтобы обрести возлюбленного среди смертных мужчин. Однако в таком случае могла иметь место благоразумная и нетребовательная сознательная установка, и это не имело бы ни малейшего воздействия на бессознательные ожидания пациентки. Даже после преодоления огромных трудностей и сопротивлений, после заключения так называемого нормального брака, только потом она обнаружила, чего хочет ее бессознательное, и это искомое желание будет утверждать себя либо в изменении стиля жизни, либо в форме невроза или психоза.

274

После этого видения мисс Миллер почувствовала, как у нее «слог за слогом» складывалось имя, принадлежавшее, по-видимому, этому ацтеку, «сыну перуанского инки». Имя это:

«Ши-ван-то-пель» (Chi-wan-to-pel)*. Как нам дает понять мисс Миллер, оно каким-то образом связано с ее воспоминаниями. Акт наречения именем, как и крещение, представляет собой нечто чрезвычайно важное для создания личности: имени издревле приписывается магическая сила, с помощью которой можно, например, вызвать дух умершего. Знать чье-нибудь имя на мифологическом языке означает иметь над ним власть. Как общеизвестный пример я упомяну сказку «Румпельштильцхен». В одном египетском мифе Исида надолго отнимает у бога солнца Ра власть тем способом, что заставляет его выдать ей свое настоящее имя, и так далее. Дать имя означает поэтому — дать власть, придать определенную индивидуальность**.

Относительно самого имени мисс Миллер замечает, что оно очень напоминает ей выразительное имя Попокатепетль, который, как известно, принадлежал к незабываемым школьным воспоминаниям, и при анализе, к величайшему негодованию пациентов, нередко всплывает вдруг в сновидении или в мелькнувшем нечаянно представлении и повторяет перед ними какую-нибудь давнюю шутку, о которой они слышали в школе или которую они сами проделывали, позже вовсе даже забыв о ней.

---

* В мистериальных религиях нет никаких сомнений в идентичности божественного героя и священнослужителя. В молитве, адресованной Гермесу, говорится: «Так как ты есть я, и я есть ты; твое имя — мое , а мое имя — твое; так как я — твой образ» (*Kenyon*. Greek Papyri in the British museum. P. 116, § CXXII, 36–38). Героическое отражение либидо можно видеть в изображении Диониса в Лейдене (*Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. I, 1128), где волосы трепещут как пламя. Ср.: Книга пророка Исайи (Ис 10:17): «Свет Израиля будет огнем, и Святой — его пламенем». Фирмик Матерн сообщает, что бога приветствовали как «жениха» и как «новый свет». Он цитирует греческое выражение: «Привет, жених, привет, новый свет!» и противопоставляет это христианскому (латинская цитата): «Нет света у тебя, ни у кого, кто заслуживает имя жениха: есть только один свет, один жених. Милость этих имен принадлежит Христу».

** Отсюда стародавняя привычка давать детям имена святых.

Если пациент и не отступает перед тем, чтобы рассмотреть эту школьную шутку без психологических предрассудков, то ему приходится все же спросить себя, оправдывается ли это обстоятельствами дела. Но необходимо поставить также и обратный вопрос: почему мы неизменно имеем тут дело как раз с Попокатепетлем, а не с его соседом Икстакцихуатлем или с еще более высоким по рангу и более прекрасным соседом Орисабой? Последний ведь обладает даже более красивым и легче выговариваемым именем. Но дело в том, что Попокатепетль производит особое впечатление своим звукоподражательным, ономатопоэтическим именем. В английском языке такое именно значение имеет глагол *to pop* — делать «паф», (*pop-gun* — хлопушка и так далее), которое важно здесь как ономатопоэзия; в немецком — слова *Hinterpommern*, *Pumpernickel*, во французском — *bombe*, *petarde* (*le pet* — газоиспускание). Употребительное в немецком языке слово *Popo* (*podex* — ад) в английском, правда, не употребляется*, зато пускать газы обозначается здесь как *to poop*, в инфантильной речи *to poopy* (по-американски). Акт испражнения у детей охотно обозначают словом *to pop*. Шутливым названием для задней части тела служит *the bum* (*poop* называется также задняя часть корабля).

275

Один из моих пациентов в свои детские годы всегда связывал акт испражнения с такой фантазией: его задница представляет собой вулкан, в котором происходит страшное извержение, взрыв газов и выброс лавы. Обозначения, даваемые стихийным явлениям природы, имеют в себе первоначально очень мало поэтического, достаточно вспомнить, например, о прекрасном явлении метеоритного дождя, которое в немецком языке носит название «сморкание звезд» (*Sternschnuppe*); некоторые южноамериканские индейцы называют эти падающие звезды

---

* Термин пришел из США. В популярной песне «Поставь его на ноги и шлепни по попе» ребенка игриво шлепают по заду. Термин возник в диалекте на юге Америки и никак не связан с немецким языком.

«писающими звездами». Дело в том, что человек черпает свои обозначения, по принципу наименьшего приложения сил, из ближайшего источника.

276

Сначала представляется совершенно неясным, каким образом ожидавшаяся, можно сказать, с таким мистическим чувством фигура Шивантопеля, которого мисс Миллер в одном примечании сравнивает с контролирующим духом спиритов, попадает в столь малопочтенное соседство, что его имя — сама его сущность — приводится в связь с частями тела, скрываемыми от глаз; чтобы понять, каким образом это стало возможным, необходимо сказать себе: когда создают что-нибудь из бессознательного, тогда прежде всего извлекается наверх ускользнувший из памяти материал инфантильного периода. Приходится поэтому перенестись на точку зрения того периода, когда этот инфантильный материал был еще на поверхности. И если оказывается, что какой-нибудь глубокочтимый предмет приводится нашим бессознательным в близкое соседство к анальному, то из этого приходится сделать тот вывод, что акт этот выражает собой нечто подобное же по ценности. Вопрос только в том, соответствует ли это также психологии ребенка.

Прежде чем мы приступим к рассмотрению этого вопроса, следует констатировать, что анальное весьма тесно связано с почитанием: вспомним о традиционном значении кала Великого Могола; и совершенно то же самое рассказывает восточная сказка о христианских рыцарях, которые натирались калом папы и кардиналов, чтобы придать себе устрашающую силу. Одна пациентка, отличавшаяся особым почитанием отца, имела такую фантазию: они видит, как отец ее гордо восседает на стульчаке, а проходящие мимо люди низко кланяются ему. Можно также напомнить о тесной связи между экскрементами и золотом*: самые низменные ценности пребывают в союзе

* Губернатис (*Gubernatis A. de.* Zoological Mythology) говорит, что фекалии и золото всегда ассоциируются в фольклоре, также и Фрейд говорит нам то же самое на основе своего психоло-

с высшими. Алхимики искали свою *первоматерию* (*prima materia*) в экскрементах, существовала надежда, что это одно из тайных веществ, из которых может появиться мистическая фигура *filius philosophorum* («in stercore invenitur»). Одной очень религиозно воспитанной молодой пациентке однажды приснилось, что она видела распятие, сделанное из экскрементов, на дне голубого в цветочках ночного горшка. Подобный контраст столь огромен, что можно лишь предположить, насколько сильно детские оценки отличаются от оценок взрослых. И в самом деле, они таковы. Наконец в более «крепкой» речи сохранился и поныне меткий образный оборот: «из низкопоклонства лизать кому-нибудь задницу». К акту испражнения и продуктам его дети относятся с таким почтительным вниманием*, какое мы в более позднем возрасте встречаем только у ипохондриков. Мы начинаем понимать этот интерес лишь тогда, когда видим, что ребенок связывает дефекацию с теорией размножения. Это придает отчасти совершенно другой оттенок данному вопросу. Ребенок думает: вот каким путем появляются вещи, вот как они «выходят».

277

Та самая малышка, о которой я сделал сообщение в небольшой брошюре «Конфликты детской души»**, которая, как извест-

---

гического опыта. Гримм сообщает о следующей магической практике: «Если вы хотите, чтобы деньги водились в вашем доме круглый год, вы должны съесть на Новый год чечевицу». Такая на первый взгляд странная ассоциация объясняется довольно просто: чечевица переваривается весьма трудно и выходит наружу в форме монет. Тем же образом человек испражняет деньги.

* Отец, француз, который, естественно, сомневался, что его ребенок проявляет какой-либо интерес к подобному делу, тем не менее вспомнил, что всякий раз, когда ребенок говорил о «кака» (*cocoa*), он всегда прибавлял «кровать» (*lit*), имея в виду «какать в кровать» (*caca-au-lit*).

** Русский перевод см.: *Юнг К. Г.* Конфликты детской души. М., «Канон», 1995. С. 6–40. — *Примеч. рус. ред.*

но, имела разработанную теорию рождения через задний проход, подобно тому маленькому Гансу*, о котором рассказал Фрейд, позже усвоила себе известную привычку часами просиживать в туалете. Однажды отец, потеряв терпение, подошел к клозету и крикнул: «Выходи же, наконец! Что ты там делаешь?» На что изнутри прозвучал ответ: «Я делаю маленькую тележку и двух пони!» Итак, малютка «делает» тележку и двух пони, то есть вещи, которые ей в то время особенно хотелось иметь. Этим путем можно себе сделать все, чего ни пожелаешь, и сделанное есть именно желанное. Ребенку страстно хочется иметь куклу или (если глубже вникнуть) настоящее дитя (то есть ребенок подготовляется к своей будущей биологической задаче), и тем способом, каким вообще что-нибудь производится, она делает себе куклу**, как представительницу ребенка или вообще желанного. От одной пациентки я услышал рассказ о параллельной фантазии из ее детства. В туалете в стене была глубокая трещина. И вот она фантазировала, что из этой трещины выходит фея и дарит ей все, что она пожелает. Сортир, как известно, является местом мечтаний, где творится много такого, что впоследствии рассматривается как никчемное, не стоящее места своего зарождения. Ломброзо сообщает об одной относящейся сюда патологической фантазии двух душевнобольных художников:

> Каждый из них считал себя богом и повелителем Вселенной. Они сотворили или родили мир, заставив его выйти из прямой кишки совершенно так же, как яйца у птиц выходят из яйцевода (или клоаки). Один из них отличался подлинным художественным чутьем. Он нарисовал картину, на которой изобразил себя как раз в акте творчества: мир выходит из его заднего прохода; половой орган в состоянии полной эрекции; сам он стоит нагишом, окруженный женщинами и эмблемами своего могущества***.

---

* «Анализ фобии пятилетнего мальчика» в: *Фрейд З.* Психоаналитические этюды. Минск, 1996. С. 273–369.

** Я сошлюсь здесь на отмеченную выше этимологическую связь.

*** *Ломброзо Ч.* Гениальность и помешательство. М., СПб., 2006.

278

Лишь впоследствии я осознал эти взаимосвязи сделанных уже много лет тому назад наблюдений, которые ранее я никак не мог настоящим образом понять и которые потому всегда занимали меня. В частности, речь идет об одной образованной пациентке, которой при чрезвычайно трагических обстоятельствах пришлось расстаться с мужем и ребенком и попасть в лечебницу для душевнобольных. Она обнаруживала типичную апатию и одновременно неряшливость и неаккуратность, что рассматривается так же как следствие «аффективного ухудшения». Так как я тогда уже питал сомнения по поводу подобного ухудшения и склонен был рассматривать это больше как вторичное проявление, то я прилагал особые старания, чтобы найти способ открыть заблокированный источник аффекта. Наконец после более чем трехчасовых усилий мне удалось отыскать такой ход мыслей, который вызвал у пациентки внезапно мощный взрыв эмоций. В этот момент аффективый раппорт (контакт) с ней в полной мере восстановился. Это случилось утром. Когда я вечером в условленное время снова пришел в палату, чтобы навестить ее, она вымазалась для моего прихода с ног до головы калом и со смехом закричала: «Нравлюсь я тебе такой?» Этого она ни разу до того не делала, это было, очевидно, предназначено специально для меня. Вся эта сцена произвела на меня такое сильное впечатление, что я в течение многих лет после того был убежден, что в подобных случаях мы действительно имеем дело с аффективным ухудшением. В действительности же эта приветственная церемония была решительной попыткой защититься от опеки переноса — в той степени, в какой пациентка вела себя как взрослая. Но в той степени, в какой она действовала на уровне регрессивного инфантилизма, эта церемония обозначила взрыв положительного чувства. Отсюда это двусмысленное «Нравлюсь я тебе такой?».

279

Рождение Шивантопеля из Попокатепетля означает поэтому: «Я делаю, произвожу, изобретаю его из самой себя». Речь идет

здесь о своего рода сотворении человека или рождении его инфантильным путем. Первым людям приписывается происхождение из земли или глины. Латинское *lutum*, что, собственно, значит «размягченная земля», в переносном смысле также обозначает «кал». У Плавта оно употребляется даже как прямое ругательство, вроде: «Ты, дерьмо!» Идея анального рождения напоминает также мотив бросания чего-то сзади. Известным примером может служить указание, которое получили от оракула Девкалион и Пирра, единственно оставшиеся в живых после великого потопа: пусть-де они бросают назад кости Великой Матери. Они тогда стали бросать камни, из которых и произошли люди. Подобным же образом, по другому сказанию, дактилы возникли из праха, который нимфа Анхиала бросала назад. Надо вспомнить еще об одном шаловливом значении анального продукта: в народных шутках экскремент часто играет роль памятника или сувенира (знака памяти, который у преступников играет важную роль в форме *grumus merdae* — кучи экскрементов). Каждый знает общеизвестную шуточную историю о человеке, который блуждал по лабиринту в поисках спрятанного сокровища и, чтобы не потеряться по дороге назад, оставлял на своем пути части одежды. Так вот в качестве последнего знака-вехи он оставил кучу экскрементов. В отдаленную эпоху, на заре человечества, подобный знак имел большое значение, как и помет животных, служащий важным указанием на их близость или направление, в каком они удалились. Впоследствии этот непрочный материал был заменен на каменные монументы или «межники».

280

Замечательно, что мисс Миллер в качестве параллели к осознанию имени Шивантопеля приводит другой случай, где ей на ум неожиданно пришло имя «А-ха-ма-ра-ма», причем она испытывала чувство, как будто речь идет здесь о чем-то ассирийском. Относительно источника, откуда могло бы взяться это имя, ей пришло в голову: «Ашурабама (который изготавливал клинообразные кирпичи)». Такой факт был мне неизвестен. Мы знаем, правда, что Ашшурбанипал оставил после себя библиотеку кли-

нописных текстов, которая была раскопана в Куюнджике. Быть может, «Ашурабама» имеет отношение к этому имени. Необходимо также рассмотреть имя «Аголибама», с которым мы уже встретились в первой части книги. Слово «Ахамарама» допускает также некоторую связь с Анахой и Аголибамой — так именовались дочери Каина, что воспылали греховной страстью к сынам Бога. В этом случае под Шивантопелем мог бы разуметься вожделенный сын Бога. Не имел ли Байрон в виду обеих сестер-блудниц Оголу и Оголибу? (Иез 23). Аголибама — было именем одной из жен Исава*, а другую жену звали Ада. Д-р Ривка Шарф обратил мое внимание на диссертацию (1887 г.) Георга Мейна, посвященную поэме Байрона «Небо и земля», в которой автор указывает, что, возможно, Ана была Адой в первоначальной рукописи, но Байрон изменил имя на Ану, поскольку Ада уже существовала в его драме «Каин». Касаясь значений слов, можно говорить, что Аголибама является отзвуком Аголы и Аголибы: Агола означает «(она имеет) свой (собственный) шатер или обитель», то есть свой собственный храм, а Аголиба означает «мой шатер или обитель находится в ней», то есть в Иерусалиме, точно так же как Агола есть название Самарии (Иез 23:4). В Бытии (Быт 36:41) Аголибама есть также имя одного из «старейшин Эдома». Канааниты совершали поклонение на холмах — *бамотах* (*bamoth*) — и синонимом холма является *рама* (*ramah*). В какой степени неологизм мисс Миллер «Ахамарама» может быть с этим связан, остается по-прежнему невыясненным вопросом.

281

Миллер замечает, что наряду с именем «Ашурабама» ей пришло еще в голову имя Агасфера. Это приводит нас к совершенно другой стороне проблемы бессознательной личности. Если материалы, которыми мы до сих пор располагали, дали нам коекакое представление об инфантильной теории сотворения человека, то тут перед нами открывается возможность заглянуть

---

* Быт 36:2, 14. В русском переводе это имя встречается в отмеченном Юнгом месте как Оливема. — *Примеч. ред.*

в динамизм бессознательного создания личности. Агасфер, как известно, это — Вечный Жид. Его характеризует не знающее ни конца, ни покоя странствование до самой кончины мира. Тот факт, что мисс Миллер пришло в голову как раз это имя, дает нам право пойти дальше по открывающемуся здесь следу.

282

Легенда об Агасфере, первые литературные следы которой относятся к XIII веку, — по-видимому, западного происхождения. Образ Вечного Жида подвергся разным литературным обработкам еще в большей мере, чем фигура Фауста, и все эти обработки относятся главным образом к последнему столетию. Не называйся этот образ Агасфером, он все равно возник бы под другим именем, быть может, как таинственный розенкрейцер граф Сен-Жермен, который, как заверяют, бессмертен, — известно даже, где (в какой стране) он сейчас пребывает*. Хотя известия об Агасфере можно проследить не дальше, как до XIII века, однако устно передававшаяся традиция могла иметь еще значительно более глубокие корни, и возможно, что когда-то существовала связь с восточными традициями. Там мы встречаем параллельную фигуру Хизра или аль-Хадира, воспетого в песне Фридриха Рукерта «Вечно юный Хиджр». Эта легенда — чисто мусульманская**. Но замечательно, что Хиджр не только святой, но в кругах суфиев возводится даже в статус божества. Ввиду строгого монотеизма (единобожия) ислама обыкновенно принято считать Хизра доисламистским арабским божеством, которое, хотя и не было официально признано религией, но терпелось ею по политическим соображениям. Однако доказательств этому нет никаких. Первые следы Хизра встречаются у комментаторов Корана аль-Бухари (умер

* Народное поверье сохраняет своих странствующих солнечных героев. Так, о Калиостро рассказывали, что он однажды выехал одновременно из всех городских ворот Базеля на четырех белых конях!

** См. статью «Concerning Rebirth». Pars. 240 ff; а также в: *Юнг К. Г.* Синхронистичность. М.; Киев, 1997.

в 870 г. н. э.) и аль-Табари (умер в 923 г. н. э.), а именно в комментариях к одному примечательному месту восемнадцатой суры Корана. Восемнадцатая сура озаглавлена «Пещера», а именно по пещере «Семи Спящих», которые, согласно легенде, спали там 309 лет и таким образом укрылись от преследования и пробудились в новой эпохе. Любопытно видеть, как Коран после длинных этических рассуждений на протяжении той же суры приходит к следующему месту, имеющему особое значение для возникновения мифа о Хизре; я цитирую поэтому Коран дословно*:

> Моисей сказал однажды своему слуге (Иисусу Навину): «Я не перестану странствовать, хотя бы мне пришлось быть в пути 80 лет, пока я не достигну слияния двух морей». И вот когда они достигли этого места слияния двух морей, они позабыли о своей рыбе (взятой ими для своего пропитания), которая проложила себе путь к морю через канал. Когда же они миновали это место, Моисей сказал своему слуге: «Принеси нам обед, ибо мы чувствуем себя уставшими от этого путешествия». Но тот отвечал: «Посмотри только, что со мной случилось! Когда мы имели стоянку там, на скале, я позабыл о рыбе. Только Сатана может быть виной тому, что я о ней позабыл и не вспомнил, и чудесным образом она проложила себе путь к морю». Тогда Моисей сказал: «Там именно место, которое мы ищем». И они пошли обратно тем путем, каким пришли. И они нашли одного из наших слуг, которого Мы** одарили нашей милостью и мудростью. Тогда Моисей сказал ему: «Должен ли я следовать за тобой, чтобы ты научил меня, для моего руководства, части той мудрости, которую ты сам изучал?» Но тот отвечал: «Ты у меня не сможешь выдержать; ибо как мог бы ты терпеливо выжидать при таких вещах, которых ты не можешь постигнуть?»

---

* Фрагменты из Корана переведены с арабского самим Юнгом. — *Примеч. ред.*

** Аллах.

283

Моисей сопровождает таинственного слугу Божьего, свершающего разного рода дела, которых Моисей не может постигнуть; наконец Незнакомец прощается с Моисеем и говорит ему следующее:

> Евреи спросят тебя о Зуль-Карнейне*. Отвечай: «Я расскажу вам одну историю о нем. Мы утвердили царство его на земле, и мы дали ему средства исполнять все свои желания. Он однажды шел своим путем, пока не пришел на то место, где солнце заходит, и ему казалось, будто оно закатывается в колодец с черным илом».

284

Далее следует моральное рассуждение, а затем рассказ продолжается: «Потом он пошел дальше своим путем, пока не пришел на то место, где солнце всходит...»

285

Если мы хотим узнать, кто этот незнакомый слуга Божий, то на этот счет нам дает разъяснение последний отрывок: это — Зуль-Карнейн, Александр; словно солнце он идет к месту зака-

---

* «Двурогий». Под этим, как думают комментаторы, разумеется Александр Великий, который в арабских сказаниях играет роль, аналогичную немецкому Дитриху Бернскому. Эпитет «двурогий» относится к силе солнцебыка (*Sonnenstier*). На монетах Александр нередко изображен с рогами Зевса (Юпитера) Аммона. Речь идет об отождествлениях увитого легендами властелина с весенним солнцем под знаком Тельца и Овна. Нельзя не видеть, что у человечества существует весьма сильная потребность стирать все личные и человеческие черты у своих героев, чтобы в конце концов сделать их равными солнцу, то есть всецело превратить в символ либидо через своего рода метастазис. Когда мы мыслим заодно с Шопенгауэром, то скажем: символ либидо. Когда же размышляем заодно с Гёте, то скажем: «солнце». Мы существуем потому, что солнце видит нас.

та и идет к месту восхода. Место о незнакомом слуге Божьем комментаторы связывают с вполне определенной легендой. Слуга — это Хизр, «Зеленеющий», «никогда не устающий странник, который из века в век, из тысячелетия в тысячелетие несется по морям и землям, наставник и советчик благочестивых, мудрец в божественных делах — бессмертный»*. Авторитетное мнение Табари приводит Хизра в связь с Зуль-Карнейном: Хизр в походе Александра достиг «потока жизни», и оба, не зная того, напились из него и стали, таким образом, бессмертными. Далее старинные комментаторы отождествляют Хизра с Илией, который тоже не умер, а на огненной колеснице вознесся на небо. Илья — это своего рода Гелиос**. Следует заметить, что и относительно Агасфера делают предположение, что он обязан своим существованием одному неясному фрагменту в Библии. Место это находится в Евангелии от Матфея (Мф 16:28). Сперва идет та сцена, где Христос ставит Петра камнем своей церкви и назначает его наместником своей власти, затем следует предсказание об ожидающей Учителя смерти, и идет следующее место:

> Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в царствии своем.

286

Здесь же далее следует сцена Преображения:

> И преобразился перед ними: и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как снег. При сем Петр сказал Иисусу: «Господи! Хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем тут три кущи, Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии».

---

* *Vollers K.* Chidher //Archiv für Religionswissenschaft. XII.1909. S. 235. Из этой работы я заимствую воззрения, проводимые в комментариях к Корану.

** Сюда примыкают и вознесения Митры и Христа. См. § 165 наст. работы.

287

Из этих фрагментов следует, что Христос приравнен Илии, но не тождественен с ним*, хотя в народе его и считают Илией.

Но вознесение полагает Христа тожественным с Илией. Пророчество Христа дает понять, что кроме него самого существует еще один или несколько бессмертных, которые не умрут до второго пришествия Христа. Согласно Евангелию от Иоанна (Ин 21:21), также и апостол Иоанн считался этим бессмертным и, по легенде, он действительно не умер, а только спит в земле до второго пришествия и дышит так, что пыль кружится над его могилой**.

288

В другой легенде*** говорится, что Зуль-Карнейн повел своего «друга» Хизра к источнику жизни, чтобы дать ему испить бессмертия****. Сам Александр также искупался и совершил ритуальные омовения в потоке жизни. Следует, однако, заметить, что Хизр в арабской легенде часто выступает как сопровождающий или сопровождаемый. (Хизр с Зуль-Карнейном или с Илией, — «все равно», что одни или тождественные с ними*****). Стало быть, существуют две сходных между собой фигуры и, тем не менее, отличающиеся друг от друга. Аналогичную ситуацию в христианстве мы находим в сцене на Иордане, где Иоанн «ведет Христа к источнику жизни». При этом Христос, как новоокрещаемый, пока что играет роль низшего, а Иоанн — высшего, подобно тому отношению, какое суще-

* С другой стороны, согласно Евангелию от Матфея (Мф 17:13), в Иоанне Крестителе следует видеть Илию.

** Ср. легенды о бессмертных правителях, спящих на горе Киффхойзер.

*** *Vollers K.* Chidher // Archiv für Religionswissenschaft. XII.1909.

**** Другое сообщение передает, что Александр был со своим «министром» Хизром на Адамовой горе в Индии.

***** Эти мифологические уравнения всецело следуют законам сновидения, где сновидец может быть расщеплен и представлен в картине сновидения сразу несколькими персонажами.

ствует между Зуль-Карнейном и Хизром или между Хизром и Моисеем, а также Илией. В особенности последнее отношение таково, что Фоллерс сравнивает Хизра и Илию, с одной стороны, с Гильгамешем и его смертным братом Энкиду или Эабани, а с другой — с Диоскурами, из которых тоже один смертен, а другой бессмертен. Такое же отношение существует, с одной стороны, между Иисусом и Иоанном Крестителем*, а с другой — между Христом и Петром. Последняя параллель, правда, находит себе объяснение только на основе сравнения с мистерией Митры, где эзотерическое содержание раскрывается нам, по крайней мере, в памятниках. На клагенфуртском мраморном рельефе** Митра представлен венчающим лучистой короной коленопреклоненного или снизу подлетающего к нему Гелиоса. На одном остербуркенском памятнике Митра изображен так: правой рукой он держит мистическую воловью лопатку над склоненным перед ним Гелиосом, левая же рука его покоится на рукоятке меча. На земле между обоими лежит корона. Кюмон*** замечает по поводу этой сцены, что она, вероятно, представляет божественный прообраз церемонии посвящения в степень воина, при которой неофит (мист) получал меч и корону. Гелиос, таким образом, назначается милесом Митры. Последний, по-видимому, вообще играет роль покровителя по отношению к Гелиосу, что напоминает дерзкое отношение к последнему Геракла: когда во время его похода против чудовищного Гериона солнце-Гелиос жжет слишком жарко, Геракл в гневе грозит ему своими не знающими промаха стрелами. Под давлением этой угрозы Гелиос вынужден уступить, и он дарит герою свой солнечный корабль, на котором он обычно переплывает море. Так Геракл приезжает в Эрифию, к стадам Гериона****.

---

* Ин (3:30): «Ему должно расти, а мне умаляться».

** *Cumont F.* Textes. I. P. 172 ff.

*** Ibid. P. 173 ff.

**** Параллель между Гераклом и Митрой можно бы провести еще дальше. Как и Геракл, Митра — прекрасный стрелок из лука. Судя по некоторым памятникам, не только Гераклу, но, по-видимому, и Митре в юности угрожала змея. Смысл подвига у

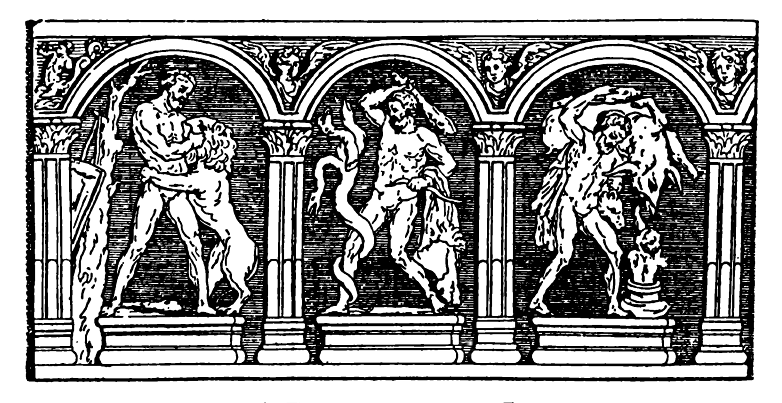


Рис. 49. Первые три подвига Геракла.
Рельеф на саркофаге

289

На клагенфуртском памятнике Митра, кроме того, изображен пожимающим руку Гелиоса, словно на прощание или в знак утверждения (рис. 20). В дальнейшей сцене Митра всходит на колесницу Гелиоса для вознесения на небо или же «путешествия по морю»*. Кюмон того мнения, что Митра здесь совершает нечто — одаряет Гелиоса особого рода торжественным леном и освящает церемониальный обряд. Он наделяет Гелиоса божественной властью, собственноручно возлагая на него корону**. Это отношение соответствует тому, какое существует между Христом и Петром. Петр через свой атрибут — петуха — получает характер солнцебога. После вознесения Христа на небо (поездка по морю) он остается видимым наместником божества, его поэтому постигает такая же смерть, что и Христа (распятие на кресте), он становится римским главным богом, «непобеди-

---

Геракла совпадает с мистерией укрощения быка и принесения его в жертву у Митры (рис. 49).

* Все эти три сцены представлены на клагенфуртском памятнике в виде последовательного ряда, так что можно предположить, что между ними существует известная сюжетная связь. Илл. см. в: *Cumont F.* Mysteries of Mithra. Fig. 24. P. 133.

** *Cumont F.* Mysteries of Mithra. *Roscher.* Lex. Sp. 3048, 42 ff.



Рис. 50. Рогатый Александр. *Монета Лизимаха. III в. до н. э.*

мым солнцем» (*sol invictus*), становится воплощающейся в папе «воинствующей и торжествующей церковью». В сцене с рабом Малхом он выступает как «воин Христа», которому дан меч, и как камень, на котором основана церковь. Все его почитатели и последователи носят тройную корону. Но корона — это атрибут солнца, соответственно, папа — «спутник непобедимого солнца» (*solis invicti comes*), как и римские цезари. Уходящее солнце назначает себе преемника, которому и передает солнечную силу. Зуль-Карнейн дает Хизру вечную жизнь, Хизр сообщает Моисею мудрость; существует даже рассказ о том, как забывчивый слуга Иисус Навин нечаянно пьет из источника жизни и становится, таким образом, бессмертным, за что Хизр и Моисей (в наказание) сажают его на корабль и отправляют его в море. Здесь перед нами еще один фрагмент из мифа о солнце, мотив «путешествия по морю»*.

290

Древний символ, обозначающий ту часть зодиака, где солнце в момент зимнего солнцеворота снова начинает свой годичный круговой бег, это — коза-рыба (Козерог), солнце, подобно козе, поднимается на высочайшие горы и затем спускается в воду, как рыба. Рыба в сновидениях очень часто является символом неродившегося ребенка**, ибо ребенок до своего рождения жи-

---

* Ср.: *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes.

** Такая интепретация несколько мифологическая; чтобы быть более точным, рыба обозначает автономное содержание бессознательного. Ману имел рыбу с рогами. Христос был рыбой подобно Иксису, сыну сиро-финикийской Деркето. Иисус Навин назывался «сыном рыбы». В легенде о Хизре появляется «Двурогий» (Зуль-Карнейн = Александр) (рис. 50).

вет в воде, как рыба; и, погружаясь в море, солнце становится одновременно ребенком и рыбой. Рыба поэтому является символом обновления и возрождения.

291

Путешествие Моисея с его слугой Иисусом Навином составляет человеческий век (80 лет). Они стареют и теряют жизненную силу, то есть рыбу, «которая чудесным образом ускользает в море», это значит — солнце заходит. Как только оба заметили потерю, они находят в том месте, где обретается источник жизни (где мертвая рыба вновь ожила и бросилась в воду), Хизра, который, закутавшись в свой плащ*, сидит на земле. По другой версии он пребывает на острове посреди моря или «на влажнейшем месте земли», означающем, что он только что появился из материнских глубин. Там, где исчезла рыба, рождается Хизр, «зеленеющий», как «сын водной глуби», с покрытой головой, как Кабир, как глашатай божественной мудрости, древневавилонский Оаннес (рис. 51), который изображался рыбой и ежедневно, как рыба, являлся из моря, чтобы учить народ мудрости**.

* «Завернуть» означает сделать «невидимым», соответственно, сделаться «духом». Вот почему в мистериях посвящения неофитам покрывали голову (рис. 4). Дети, родившиеся вместе с водной оболочкой плода вокруг головы («в рубашке»), считались особенно счастливыми.

** Этрусский Таг, «свежевыпаханный мальчик», который выходит из только что проведенной на пашне борозды, тоже является наставником мудрости. В мифе о Литаолане у базутов описывается, как чудовище проглотило всех людей, и осталась в живых одна только женщина, которая в хлеву (вместо пещеры; ср. ниже этимологию этого мифа) разрешилась от бремени сыном, героем. Не успела она приготовить из соломы ложе для новорожденного, как он уже вырос и стал говорить «слова мудрости». Что герой растет не по дням, а по часам, — этот часто повторяющийся мотив как будто показывает, что рождение и кажущееся детство героя проходят так быстро потому именно, что

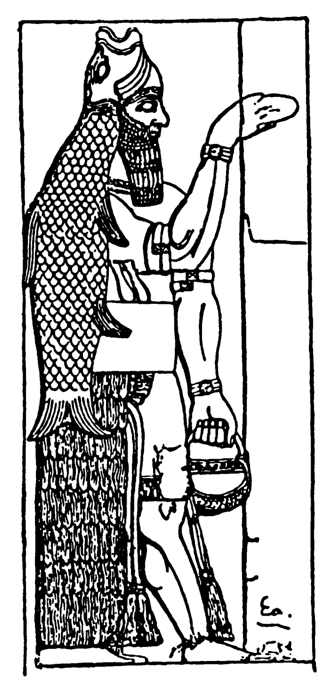


Рис. 51.
Священнослужитель с маской рыбы представляет Оаннеса.
Рельеф. Нимрод

292

Имя Оаннес приводится в связи с Иоанном. Благодаря восходу возродившегося солнца рыба, обитавшая во мраке, окруженная всеми ужасами ночи и смерти*, становится сверкающим огненным, дневным светилом. И здесь особое значение приобретают слова Иоанна Крестителя (Мф 3:11):

Я крещу вас в воде в покаяние, но идущий за мною сильнее меня. Он будет крестить вас Духом Святым и огнем.

293

Вместе с Фоллерсом мы можем также сравнить Хизра и Илию (Моисея и его слугу Иисуса) с Гильгамешем и его братом-слугой Энкиду (Эабани). Гильгамеш странствует по всему миру, гонимый страхом и страстным желанием отыскать бессмертие (рис. 52). Его путь ведет его через море к мудрому Утнапиштиму (Ною), знающему средство, как пройти через воды смерти. Там Гильгамеш должен нырнуть на дно морское, чтобы достать волшебное растение, которое должно привести его обратно в страну людей. На обратном пути из страны блаженных его сопровождает бесмертный лодочник, который, будучи изгнан прокляти-

рождение его, собственно говоря, означает возрождение: поэтому-то он затем так быстро свыкается со своей ролью героя. Более подробное изложение легенды о Хизре см. в моей работе «О возрождении». (Рус. перевод в сборнике: *Юнг К. Г.* Душа и миф. Киев, 1996. С. 250–287.)

* Борьба бога Ра с ночным змеем.



Рис. 52. Гильгамеш с травой бессмертия.
Рельефное изображение. Дворец царя Ашшурнасирпала II. Нимрод. Ассирия. Музей Метрополитен, Нью Йорк

ем Утнапиштима, не смеет более вернуться в страну блаженных. Но лишь только он вернулся на родину, змея украла у него волшебное зелье (рыба ускользнула в море). Из-за потери волшебного зелья путешествие Гильгамеша лишилось своей цели, зато его сопровождает бессмертный, о судьбе которого мы, правда, ничего более не можем узнать из фрагментов эпоса. Йенсен* считает, что этот изгнанный бессмертный и есть прообраз Агасфера.

---

* *Jensen P.* Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. 1. S. 50. Редактируя данный том, я составил вышеупомянутый отчет, который основан главным образом на работе Йенсена в ее перво-

294
И здесь мы снова наталкиваемся на мотив Диоскуров, на мотив о смертном и бессмертном, о заходящем и восходящем солнце. По бокам *Sacrificium mithriacum* (жертвенного быка в культе Митры) в его ритуальном изображении очень часто стоят оба дадофора — Каут и Каутопат, один с поднятым, другой с опущенным факелом (рис. 53). Они представляют собой своего рода пару братьев, и характер этой пары раскрывается в символике положения их факелов. Недаром Кюмон приводит их в связь с надгробными эротами, которые имеют традиционное значение в качестве гениев с опрокинутыми факелами. Одна фигура, таким образом, изображает здесь смерть, другая — жизнь. Говоря о *Sacrificium mithriacum* (где по бокам жертвенного быка, находяшегося посредине, с двух сторон стоят дадофоры), я не могу не указать здесь на сходство с жертвенным ягненком (агнцем) в христианском культе. Так же и по обеим сторонам распятия традиционно помещаются два разбойника, из которых один тянется вверх, в рай, другой свисает вниз, в ад*.

Семитские боги довольно часто изображаются с двумя сопутствующими фигурами по бокам (*paredroi*), так, например, Ваал Эдесский — в сопровождении Азиса и Монима (Ваал, астрологически истолковываемый как солнце, Азис и Моним как Марс и Меркурий). По халдейским воззрениям, боги группируются в триады. К тому же кругу представлений относится и троичность, идея триединого Бога, каким приходится рас-

---

начальном виде, хотя могли прибавиться и некоторые детали в результате последних исследований. Я отсылаю читателя к следующим трудам: *Heidel*. The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels; *Schott*. Das Gilgamesh-Epos.

* Отличие от жертвы Митры здесь, по-видимому, чрезвычайно характерно. Дадофоры представляют собой незначащих богов света, не имеющих доли в жертве. Сцена бесконечно более драматична. Внутренне отношение дадофоров к Митре, о чем мне придется говорить ниже, позволяет предполагать подобное же отношение между Христом и разбойниками.




Рис. 53. Дадофоры с поднятыми и опущенными факелами.
*Мраморное митраическое рельефное изображение.
Музей в Палермо, Италия*

сматривать и Христа в его единобытии с Отцом и со Святым Духом. Так, оба разбойника стоят и во внутренней связи с Христом. Оба дадофора, как показывает Кюмон, представляют собой не что иное, как отщепления* от главной фигуры Мит-

* На одном памятнике, например, имеется следующее посвящение: «D(eo) I(nvicto) M(ithrae) C(autopati)» (Богу Непобежденному Митре Каутопату). Встречается также «Deo Mithrae Caute» или «Deo Mithrae Cautopati» в таком же чередовании, как и «Deo Invicto Mithrae», или просто «Deo Invicto», или даже только «Invicto». Случается также, что дадофоры снабжены атрибутами Митры — ножом и луком. Из этого можно заключить, что эти три фигуры представляют как бы три различных состояния одного и того же лица. *Cumont F.* Textes. I. P. 208 f.

ры, имеющей, предположительно, тайный триадический характер. Дионисий Ареопагит сообщает, что кудесники и маги устроили праздник в честь триединого Митры*.

295

Как сообщает Кюмон**, Каут и Каутопат иногда имеют в руках: один — голову быка, другой — скорпиона. Бык и скорпион — знаки равноденствия***, что ясно указывает на то, что сцена с жертвой имеет ближайшее отношение к движению солнца — восходящего и затем, на высоте лета, приносящего себя самого в жертву и закатывающегося. В сцене с жертвой, символизирующей солнце, нелегко было наглядно представить начало и конец этого процесса — вот почему эта идея была перенесена оттуда в другой образ.

296

Выше мы отметили, что Диоскуры представляют подобную же идею, правда, в несколько иной форме: одно солнце всегда смертно, другое бессмертно. Так как вся эта связываемая с солнцем мифология представляет собой только проецированную на него психологию, то основной тезис здесь гласит: подобно тому, как человек состоит из смертного и бессмертного, также и солнце представляет собой пару братьев, из которых один смертен, а другой бессмертен. Хотя люди вообще смертны, но все же есть некоторые бессмертные (или в нас есть нечто бессмертное). Так боги или персонажи, наподобие Хизра или графа Сен-Жермена, представляют наше бессмертное начало, пребывающее где-то, неуловимо, среди нас. Сравнение с солнцем снова и снова учит нас, что в динамическом плане боги — это психическая

---

* Триадический символизм обсуждается в моей работе «Психологический подход к догмату троичности». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М., 1995. С. 5–108.)

** *Cumont F.* Textes. I. P. 210.

*** На период с 4300 до 2150 г. до н. э. Хотя эти знаки уже давно утратили свое значение, они сохранились в культовых традициях и в христианскую эпоху.

энергия. Она-то и есть наше бессмертное начало, ибо представляет ту связь, благодаря которой мы чувствуем себя навеки негасимыми в непрерывности всей жизни*. Жизнь психического и есть жизнь человечества. Поднимаясь из глубин бессозна-

---

* Чтобы охарактеризовать индивидуальную душу и душу универсальную, всеобщую (Вседушу), личный и транcличный Атман, стих «Шветашватара-упанишады» употребляет следующее сравнение:

Два прекраснокрылых, привязанных друга
Обнимают одно и то же дерево;
Один из них ест сладкую ягоду,
Другой смотрит, не едя, лишь вниз.

К такому дереву дух, упавший вниз,
В своем бессилии возносится печалью, охваченный безумием,
Но, когда он чтит и видит всемогущество другого
И величие, от него убегает его печаль.

От кого гимны, жертвоприношения, обеты,
Прошедшее, будущее, учения вед происходят,
Тот, как волшебник, сотворил этот мир,
В котором другой запутан обманами.

Вариант (менее дословного, но достаточно точного и близкого к духу подлинника) перевода данного отрывка из упанишады:

Два чуднокрылых, нежных друга
Одно и то же дерево обнимают,
Один приятные плоды съедает,
Другой не ест — лишь вниз все смотрит.

На дереве таком дух, долу падший,
Бессилие клянет свое, безумием охвачен;
Но лишь почтительно узрит могущество, величие другого,
Печаль его бесследно вся проходит.

Тот, кто источником обетов, гимнов, жертв явился,
Источником прошедшего, грядущего и вед учений,
Тот, как кудесник, весь наш мир создал.
Другой же в мире том обманами запутан.



Рис. 54. Божество-андрогин

тельного, психическое стремительно изливается из корня целостного человеческого коллектива, поскольку индивид является, выражаясь биологическим языком, только веточкой, отломанной от матери и пересаженной в ту или иную почву.

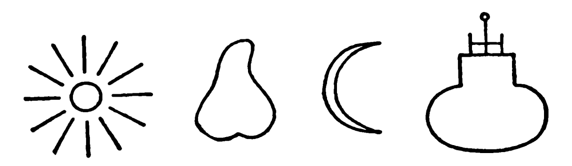
297

Психическая жизненная сила, либидо, символизируется в образе солнца* или персонифицируется в фигурах героев с солнечными атрибутами. В то же самое время она выражает себя и через фаллические символы. Отзвуки этого двойственного воззрения, по-видимому, и запечатлены на одной поздневавилонской гемме из коллекции Лэйярда (рис. 54). Посредине изображения стоит андрогинное божество. На правой, мужской стороне находится змея с солнечным сиянием вокруг головы, на левой, женской стороне — тоже змея с серпообразной луной над головой. Картина эта далее содержит символический сексуальный нюанс: на мужской стороне находится ромб, излюбленный символ для женского полового органа, на женской же стороне — колесо без обода. Спицы имеют на конце шишкообразные утолщения, что, как и уже упоминавшиеся пальцы, имеет фаллическое значение; речь идет здесь, по-видимому, о фаллическом колесе, которое было небезызвестно античному миру. Существуют непристойные геммы, на которых Купидон (Амур) вертит колесо, сплошь составленное из фаллосов-спиц**. Что касается солнечных обозначений, то в кол-

* Из составляющих человека элементов в литургии Митры особенно выдвигается в качестве божественного огонь, обозначаемый как божественный элемент и описываемый как «божественный дар в моей композиции». *Dieterich A.* Mithrasliturgie. S. 58.

** Иллюстрация периодичности или ритма, выраженная в сексуальности.

лекции античных древностей в Вероне я обнаружил позднеримскую мистическую надпись, на которой имеется следующее изображение*:



298

Этот символизм достаточно ясен: солнце — фаллус, луна — влагалище (матка). Такое толкование подтверждается другим древним образцом из той же коллекции. На нем такое же изображение, только сосуд** заменен фигурой женщины.

Сходным образом могут быть истолкованы и некоторые символы на монетах. В исследованиях культа Венеры Лэйярд в качестве примера приводит монету из Перги; на ней пергская Артемида представлена коническим фаллическим камнем, по обеим сторонам которого стоят мужчина (по-видимому, божественный Мен = *Men*) и женская фигура (по-видимому, Артемида). На одном аттическом барельефе мы встречаем Мена (или Луна = *Lunus*) с копьем, а с боков его — Пана с булавой и женскую фигуру***. Из всего этого ясно, что сексуальность наряду с солнцем может быть использована для символизации либидо.

---

* Здесь воспроизводятся рисунки-копии, которые сделал я сам.

** В одном бакаирском (бакаиры — одно из индейских племен в Бразилии) мифе говорится о женщине, родившейся из ступы для размола маиса. В одном зулусском мифе рассказывается: женщина должна подхватить горшком каплю крови, затем горшок закрыть, поставить в сторонку на восемь месяцев и на девятый месяц вновь открыть. Она следует совету, открывает на девятый месяц горшок и находит в нем ребенка (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. I. S. 237).

*** *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. II. 2733/4. S.v. «Men».

299

Еще одно замечание заслуживает здесь внимания. Дадофор Каутопат также изображается с петухом* и кедровой шишкой. Но это — атрибуты фригийского бога Мена (рис. 55), культ которого был широко распространен. Мен изображался с пилеем**, кедровой шишкой, верхом на петухе и в образе мальчика, точно так же, как и дадофоры, поскольку последние имели мальчишеские фигуры. (Это последнее качество сближает их, как и Мена, с кабирами и дактилами.) Мен, в свою очередь, находится в довольно близких отношениях к Аттису, сыну и возлюбленному Кибелы. В эпоху римских императоров Мен и Аттис совершенно слились. Как мы отметили выше, Аттис так же носит пилею, как и Мен, Митра (рис. 26) и дадофоры. В качестве сына и возлюбленного своей матери он снова приводит к проблеме инцеста. В культе Аттиса-Кибелы кровосмесительство логически ведет к ритуальной кастрации, ибо, согласно легенде, герой, доведенный до бешеного возбуждения своей матерью, сам себя оскопляет. Я должен отказаться от более глубокого рассмотрения здесь этой темы, так как на проблеме кровосмешения я остановлюсь в конце этой работы. Здесь я могу указать лишь на то, что мотив инцеста проявляется в связанном виде, потому что когда регрессирующее либидо интровертируется в силу внутренних или внешних причин, оно всегда реактивирует родительские имаго и, по-видимому, таким образом восстанавливает инфантильные отношения. Но эти отношения не могут быть восстановлены, поскольку это либидо есть либидо взрослое, которое уже связано с сексуальностью и неизбежно привносит несовместимый инцестный характер в реактивированное отношение к родителям***. Именно этот сексуальный характер и

* Известен как солнечное животное.

** Как Митра и дадофоры.

*** Подобное объяснение не вполне удовлетворительно, поэтому я счел невозможным здесь пускаться во все хитросплетения архетипической проблемы инцеста. Более подробно этот вопрос разбирается в моей работе «Психология переноса». (Рус. перевод см.: *Юнг К. Г.* Практика психотерапии. М., 1998.)



Рис. 55. Бог Мен на петухе.
Аттическое рельефное изображение. Национальный музей, Афины

приводит к символизму инцеста. Так как инцеста следует избежать во что бы то ни стало, то результатом оказывается либо смерть сына-возлюбленного, или же его самокастрация как наказание за инцест, который он совершил, или же, ко всему прочему, жертвование влечением, в особенности сексуальным влечением, как средством или способом предотвратить или искупить инцестное томление (страстное желание) (рис. 32). Секс выступает как один из наиболее очевидных примеров области влечений и инстинктов, секс, который подвержен наиболее сильной аффектации в результате этих жертвенных мероприятий, то есть через воздержание. Не случайно все наши герои обычно всегда странники*, — ведь странничество есть символ страстного томления**, желания, не знающего покоя, не находящего нигде своего объекта, ибо странник ищет, сам того не зная, утерянную мать. На основе странствования сравнение с солнцем

* Как Гильгамеш, Дионис, Геракл, Христос, Митра и др.

** Ср.: *Graf M.* Richard Wagner im Fliegenden Holländer.

становится легко понятным и под этим углом зрения, — поэтому-то герои и подобны всегда странствующему солнцу, из чего иные считают себя вправе сделать тот вывод, что миф о герое есть миф о солнце. Но мы думаем, что герой, прежде всего, — это саморепрезентация страстного томления бессознательного, которое испытывает неутоленное и лишь редко утолимое страстное желание достичь света сознания, достичь всех глубочайших источников своего собственного бытия. Но сознание, ведомое своим собственным светом, непрерывно подвергается опасности сбиться с пути и стать блуждающим огоньком, у которого нет корней; оно стремится к исцеляющей силе природы и к бессознательному объединению с жизнью во всех ее нескончаемых проявлениях и формах. И здесь я должен уступить слово великому учителю, который прозревал глубочайшие корни фаустовской тоски и томления:

Мефистофель:

Коснусь я тайн высоких и святых.
Живут богини в сферах неземных,
Без времени и места в них витая.
О них с трудом я говорю. Пойми же:
То Матери!
...
Они вам незнакомы,
Их называем сами нелегко мы.
Их вечное жилище — глубина.
Нам нужно их — тут не моя вина.
...

Фауст:

Где путь к ним?

Мефистофель:

Нет пути к ним. Эти тайны
Непостижимы и необычайны.
Решился ль ты, скажи, готов ли ты?
Не встретишь там запоров пред собою,

Но весь объят ты будешь пустотою.
Ты знаешь ли značенье пустоты?
...
Послушай же: моря переплывая,
Ты видел бы хоть воду пред собой
Да то, как вал сменяется волной,
Быть может, смерть тебе приготовляя.
Ты б видел даль лазоревых равнин,
В струях которых плещется дельфин;
Ты б видел звезды, неба свод широкий;
Но там, в пространстве, в пропасти глубокой,
Нет ничего: там шаг не слышен твой,
Там нет опоры, почвы под тобой.
...
Вот ключ.
...
Ступай за ним, держи его сильнее
И к Матерям иди ты с ним смелее.
...
Спустись же вниз! Сказать я мог бы: «Взвейся!»
Не все ль равно? Оставя мир земной,
Ты в мир видений воспари душой
И зрелищем невиданным упейся.
Чуть облака столпятся пред тобой,
Ты ключ возьми — и разгони их рой.
...
Пылающий треножник в глубине
Ты, наконец, найдешь на самом дне.
Там Матери! Одни из них стоят,
Другие же блуждают, созерцанье тут,
Бессмертной мысли бесконечный труд
И сонм творений в образах живых.
Они лишь схемы видят; ты ж для них
Незрим. Но ты отваги не теряй:
То страшный час! К треножнику ступай,
Коснись ключом!

300

Видение, следующее за рождением героя, мисс Миллер описывает как «кишение толпы людей». Этот образ нам уже знаком: в толковании сновидений он появляется прежде всего как символ тайны* или, скорее всего, — бессознательного. Обладание тайной отделяет от общности с другими людьми. Так как для общей экономии либидо чрезвычайно важно, чтобы раппорт (контакт) с окружающей средой был по возможности полным, без трения и задержки, то хранение субъективно знаменательных тайн обыкновенно действует как весьма ощутительная помеха. Поэтому возможность освободиться наконец во время лечения от всех своих разнообразных тайн и ощущается невротиком как особенное благодеяние. Многократный опыт убедил меня в том, что символ толпы, особенно толпы движущейся и потоком устремляющейся вперед, означает также сильное волнение бессознательного. Такие символы всегда указывают на активацию бессознательного и на зарождение диссоциации между ним и эго.

301

Видение человеческой толпы развивается дальше: появляются лошади и происходит сражение.

302

Согласно с определением Зильберера, я хотел бы приурочить значение этого видения к «функциональной категории», и это потому, что мысль, лежащая в основе нахлынувших и беспорядочно смешавшихся потоков толпы, не что иное, как символ вихревого натиска мыслей; то же самое можно сказать и о битве и, пожалуй, также о лошадях, образно передающих движение энергии. Более глубокое значение появления лошадей вы-

* *Фрейд З.* Толкование сновидений.



Рис. 56. Новый Иерусалим.
Из иллюстрированной Библии. Амстердам, 1650 г.

явится лишь в дальнейшем ходе нашего изложения материнских символов. Характер более определенный и по содержанию более значительный имеет следующее видение: мисс Миллер видит «Cite de reve», город грез. Картина соответствует той, которую она незадолго до этого видела на обложке иллюстрированного журнала. К сожалению, мы никаких дальнейших подробностей об этом не узнаем. Однако мы имеем полное право заключить, что этот город грез есть нечто очень красивое и страстно желаемое, — нечто вроде небесного Иерусалима, являвшегося в фантазиях и грезах автора Апокалипсиса* (рис. 56).

303

Город есть символ матери, женщины, которая укрывает и бережно охраняет у себя своих жителей, словно своих детей. Поэтому понятно, что богини-матери Рея, Диана и Кибела

* Сегодня это можно назвать мандалой, символом Самости.

всегда изображались в виде увенчанной короной городской башни (рис. 57). Ветхий Завет обращается к городам, Иерусалиму, Вавилону и другим, как к женщинам. Исайя восклицает:

> Сойди и сядь на прах, девица, дочь Вавилона; сиди на земле; престола нет, дочь халдеев, и вперед не будут называть тебя нежною и роскошною.
>
> Возьми жернова и мели муку; сними покрывало твое, подбери подол, открой голени, переходи через реки.
>
> Откроется нагота твоя и даже виден будет стыд твой. Совершу мщение, и не пощажу никого...
>
> Сиди молча и уйди в темноту, дочь халдеев: ибо вперед не будут называть тебя госпожою царства (Ис 47:1 и далее).

304

Иеремия (Иер 50:12) говорит о Вавилоне:

> В большом стыде будет мать ваша, покраснеет родившая вас.

305

Недоступные, не сдающиеся, непобедимые города суть девственницы, колонии — сыновья и дочери одной матери. Город называется также блудницей (рис. 58); Исайя говорит о Тире (Ис 23:16):

> Возьми цитру, ходи по городу, забытая блудница.
>
> Как случилось, что благочестивый город стал блудницей?

и (Ис 1:21):

> Как сделалась блудницей верная столица, исполненная правосудия!

306

Подобную же символику мы встречаем и в мифе об Огигии, доисторическом царе, владычествовавшем в египетских Фивах, жену которого соответственно с этим звали Фивой. Основан-



Рис. 57. Диана Эфесская в короне со стенной росписи.
Алебастр и бронза. Рим. II в. до н. э. Национальный музей, Неаполь

ным Кадмом Фивам Беотийским был поэтому дан эпитет «огигийских». Этот же эпитет дан и Великому потопу; он называется «огигийским», потому что случился во время царствования Огигия. В дальнейшем выяснится, что такое совпадение вряд ли было случайным. Тот факт, что как город, так и жена Огигия называются одним и тем же именем, указывает на существование какого-либо соотношения между городом и женщиной; это и нетрудно понять по той простой причине, что город и женщина — понятия тождественные. Подобное же представление мы встречаем в индуизме, где Индра считается супругом Урвары; Урвара же значит — «плодородная страна»; вступление во владение какой-либо страной понималось так же, как бракосочетание царя с пахотной землей. Подобные же представления царили, похоже, и в Европе. Так, например, владетельные князья, вступая на престол, должны были гарантировать хороший урожай. Шведский король Домальди был даже убит по обвинению в неурожае («Сага об Инглингах». 18). В индуистской «Рамаяне» герой Рама вступает в брак с Ситой, пахотной бороздой. К тому же кругу представлений принадлежит и китайский обычай, по которому император при воцарении должен вспахать землю. В идее, наделяющей почву женским полом, заключается также и понятие постоянного сосуществования с женщиной, физического взаимопроникновения. Шива — фаллическое божество, представляет собой, в лице Махадеви и Парвати, мужское и женское начала; он даже уступил супруге своей Парвати одну половину своего тела в качестве жилища (рис. 59). Мотив состояния постоянного совокупления мы находим и в известном символе лингама, встречающегося во всех индуистских храмах: в основании находится символ женского начала, а в нем пребывает фаллус* (рис. 60). Этот символ очень сходен с мистиче-

* Иной формой того же мотива является персидское понимание дерева жизни, находящегося в дождевом озере Ворукаша. Семена этого дерева смешиваются с водой, чем поддерживается плодородие земли. Вендидад (5, 17 и далее) гласит: «Воды текут в море Ворукаша, к орошенному дереву Хвапа; там растут семена всех растений, всякого рода. Эти растения я, Ахура-



Рис. 58. Великая блудница Вавилонская.
Гравюра Бургкмайера из Нового Завета. Аугсбург, 1523 г.

скими фаллическими корзинами или ларчиками в древней Элладе. Ящик или ларчик является в данном случае женским символом (рис. 61), а именно — символом материнской утробы. Такое понимание было весьма знакомо всем древним мифологиям*. Ящик, бочонок или корзиночка, таящая внутри себя драгоценность, зачастую представляется плывущей по воде, образуя, таким образом, аналогию с движением солнца. Солнце плывет над морем, как бессмертное божество, погружающееся каждый вечер в материнские воды и рождающееся заново утром.

Мазда, поливаю дождем, как пищу для чистого мужа, как корм для статной коровы». Есть и другое дерево жизни, белый Хаома, растущий в источнике Ардвисура, в живой воде. *Spiegel F.* Eranische Altertumskunde. I. S. 465.

* Примеры см.: *Rank O.* Der Mythus von der Geburt des Helden.



Рис. 59. Ардханари: соединенные Шива и Парвати.
Полихромная глина. Индия. XIX в. Музей Виктории и Альберта, Лондон

307

Фробениус пишет:

> Коль скоро алый восход солнца воспринимается в ином смысле, а именно — в смысле рождения, рождения юного солнца, то сейчас же должен возникнуть вопрос о том, кто же отец, каким образом и откуда возникла беременность женщины? И так как эта женщина, точно так же, как и рыба, символизирует море (исходя из предположения, что солнце как погружается в море, так и восстает из него), то получа-

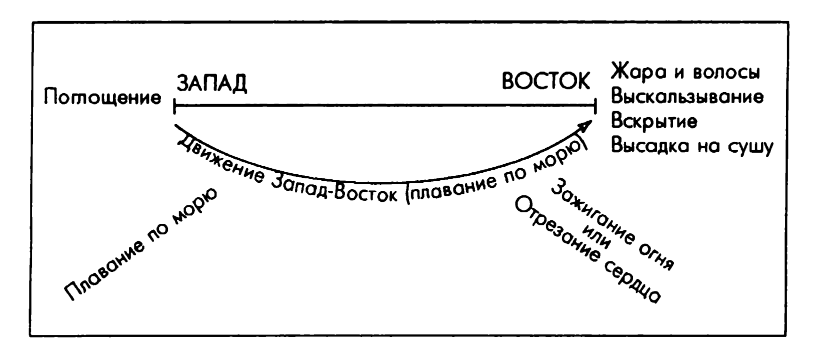
ется до крайности странный ответ, а именно: да ведь это же самое море и поглотило раньше старое солнце. И из всего вышесказанного вытекает следующий миф: раз женщина-море поглощает солнце с тем, чтобы впоследствии произвести на свет новое солнце, то ее беременность понятна*.

308

Все эти боги-мореходы суть символы солнца. Свое «ночное плавание по морю» (Фробениус) они совершают заключенными в ковчег или ларчик, часто вместе с женщиной (рис. 62), — опять-таки как инверсию фактической ситуации, однако опираясь на мотив состояния постоянного совокупления, о котором упоминалось выше. Во время ночного плавания по морю солнце-бог заключен в материнской утробе и часто подвергается самым разнообразным и грозным опасностям.

309

Вместо привлечения многочисленных разрозненных примеров я привожу диаграмму, которую Фробениус сконструировал на основе разных мифов, связанных с данной темой:



310

В связи с этой своей схемой Фробениус приводит следующую легенду:

* *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 30.



Рис. 60. Лингам и йони.
Камбоджа. XII в.

На западе морское чудовище проглатывает героя («поглощение», «пожирание»). Животное плывет с ним на восток («морское плавание»), тем временем герой во чреве чудовища зажигает огонь («зажигание огня») и, проголодавшись, отрезает кусок отвислого сердца чудовища («отрезание сердца»). Вскоре после этого он замечает, что рыба выбросилась на сушу («высадка на сушу»); тотчас же герой начинает резать животное изнутри («вскрытие»), после чего благополучно выскальзывает на берег («выскаль-

> зывание»). Но в рыбьем чреве было так жарко, что у героя выпали все волосы («жара — волосы»). Часто герой освобождает одновременно и всех тех, которых чудовище раньше проглотило («общее поглощение»), и те вместе с героем выскальзывают наружу («общее выскальзывание»)*.

311

Очень близкой параллелью к этому является Ноев ковчег, плывущий по водам потопа, в которых все живущее погибает; один лишь Ной и спасенные им жизни идут навстречу новому рождению — возрождению всего мироздания. В меланезийском мифе** рассказывается о том, как герой во чреве Комбили (царь-рыба) берется за свой обсидиановый нож и распарывает рыбе живот. «Он выскользнул наружу и увидел сияние. Тогда он сел и погрузился в раздумье. "Хотел бы я знать, где я", — промолвил он. Но тут солнце внезапно взошло и перекатилось с одной стороны на другую». Солнце опять выскользнуло наружу.

Фробениус, цитируя из «Рамаяны», рассказывает миф об обезьяне Ханумане, являющейся также и солнечным героем:

> Солнце, в котором Хануман несется по воздуху, бросает на море тень; морское чудовище замечает тень и с ее помощью притягивает к себе Ханумана. Когда тот замечает, что чудовище хочет его проглотить, он непомерно вытягивается; чудовище принимает такие же гигантские размеры. Но в то время, как оно растет и растет, Хануман становится все меньше и наконец сокращается до размера большого пальца. Тогда он быстро влезает в огромное брюхо чудовища и выходит из него с другой стороны*** <...> Тогда Хануман продолжает свой полет; но тут он наталкива-

---

* *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 421.

** Ibid. S. 60.

*** В другом месте этого эпоса говорится, что Хануман вылезает из правого уха чудовища. (Точно так же, как в сочинении Рабле Гаргантюа родится из материнского уха.)

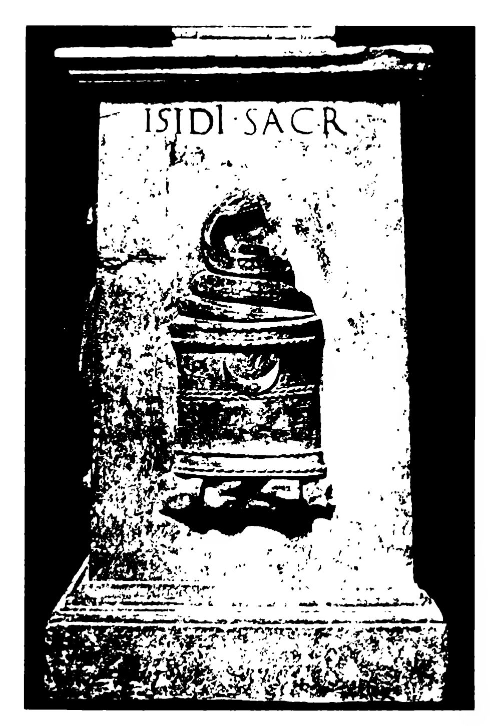


Рис. 61. Короб Исиды со змеей.
Мраморный алтарь из храма Исиды Калигулы. Рим

ется на новое препятствие в лице второго морского чудовища: это мать Рага (солнцепоглощающего демона). Она тоже притягивает к себе тень Ханумана*; но Хануман снова прибегает к прежней хитрой стратегии: он становится маленьким и влезает в ее чрево, но, очутившись в нем, он тотчас же начинает пухнуть, достигая гигантских размеров, разрывает чудовище, умерщвляет его и, таким образом, благополучно спасается**.

Таким образом, нам становится понятным, почему индийский герой Матаришван, похитивший с неба огонь, называет-

* Возможно, это попросту означает его душу.
** *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 173.



Рис. 62. Мужчина и женщина, пожираемые Ужасной Матерью. *Шаманский амулет. Слоновая кость. Индейцы племени тлинкит. Аляска. XIX в. Американский музей естественной истории, Нью-Йорк*

ся «в матери распухающим». Ковчег (рис. 63), ларчик, ящичек, бочонок, корабль и так далее, — все это символы материнской утробы, точно так же, как море, в которое погружается солнце с тем, чтобы из него же вновь возродиться. То, что «распухает в матери», означает также ее завоевание и смерть. Приготовление огня есть превосходящее сознательный акт и, тем самым, «убивающее тьму» состояние единства с матерью.

312

Принимая за исходную точку такой круг представлений, мы поймем мифологические представления об Огигие: он — тот, который обладает матерью, владеет городом и, стало быть, сочетается с матерью; потому и Великий потоп случился во время его царствования: ведь типичной частью солнечных мифов является, как известно, тот момент, когда герой, обретя в лице женщины трудно достижимую драгоценность, заключается в бочку или ее подобие и выбрасывается в море, после чего он причаливает к дальнему берегу и возрождается к новой жизни.

В сказании об Огигии нет средней части, а именно — «ночного плавания по морю» в ковчеге*. При изучении мифологии следует, однако, принять за правило, что единичные типические части одного мифа могут сочетаться во всевозможных вариациях. Вследствие этого чрезвычайно трудно толковать один единичный миф без знания всех остальных. Смысл разбираемого нами круга мифов ясен: это томление по новой жизни, то есть стремление через возвращение в материнскую утробу вновь возродиться, стать бессмертным, подобно солнцу.

Это страстное томление и великую тоску по матери мы встречаем в избытке в библейской литературе. Укажу прежде всего на место в Послании к Галатам (4:26 и далее; 5:1), гласящее:

> А вышний Иерусалим свободен; (свободная, не рабыня) он матерь всем нам.
>
> Ибо написано: возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи не мучавшаяся родами; потому что у оставленной гораздо больше детей, нежели у имеющей мужа. Мы, братия, дети обетования по Исааку.
>
> Но как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне.

---

* *Примечание к изданию 1912 г.*: Я должен заметить, что Норк (*Nork*. Realwoerterbuch), опираясь на разные, отчасти весьма сомнительные и шаткие основы, ратует за то, что Фивы — «корабельный город». Как на одну из этих его основ, я укажу на место из Диодора (*Diodor*. 1, 57), по которому Сесострис (Норк устанавливает связь между ним и Ксизуфросом) дарует верховному богу в Фивах корабль длиною в 280 локтей. В беседах Луция (*Апулей*. Метаморфозы. II. 28) ночное плавание по морю употребляется как образное выражение для эротического понятия: «корабль Венеры нуждается лишь в одном грузе, именно, чтобы во время ночного бдения в лампе было много масла, а в кубке много вина». Во время «ночного плавания по морю» Осирис еще во чреве матери совокупляется со своей сестрой; мы находим тут соединение двух мотивов: совокупления и беременности.



Рис. 63. Ной в ковчеге.
Украшенный эмалью алтарь Николая Вердунского. 1186 г. Клостернейбург, недалеко от Вены

Что же говорит Писание? Изгони рабу и сына ее; ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной.
Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной.
Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос*.

---

* *Примечание к изданию 1912 г.*: Психологически весьма показательно и то, как Иисус обращается со своей матерью, как грубо он отталкивает ее: тем упорнее и тем сильнее должна разрастаться в его подсознательном тоска по ее имаго. Наверное, не случайность, что имя Мария сопровождало его в течение всей его жизни. См. Евангелие от Матфея (Мф 10:35 и далее): «Ибо Я пришел разделить человека с отцом его и дочь с матерью. Кто любит отца или мать больше, нежели Меня, недостоин Меня». Это прямо-таки враждебное намерение, напоминающее легенду

313
Христиане суть дети вышнего града, дети символа матери, а не сыны града-матери земной, которую надо изгнать, ибо рожденный во плоти противоположен рожденному в духе, то есть тому, что рождается не плотью матери, а символом ее. Тут снова приходится вспомнить индейцев, которые приписывают происхождение первого человека взаимодействию между рукояткой меча и ткацким челноком. Религиозное мышление навязчиво требует, чтобы мать не называлась больше матерью, а градом, родником, пещерой, церковью и т. п. (рис. 56, 64).

Подобное замещение вызвано тем обстоятельством, что регрессия либидо реактивирует пути и привычки детства и прежде всего связь с матерью*; но то, что было естественным и полезным для ребенка, представляет психическую опасность для взрослого, что выражено в символе инцеста. Поскольку табу на инцест противостоит либидо и перекрывает путь к регрессии, то для либидо остается возможной канализация в материнские аналогии, предоставляемые бессознательным. На этом пути либидо вновь становится прогрессирующим, достигает даже еще большего уровня сознания, чем прежде. Значение и цель подобной канализации проступают особенно очевидно, когда вместо матери на передний план выходит город: инфантильная зацепка (первичная или вторичная) оказывается уродующим ограничением для взрослого, в то время как привязка к городу воспитывает его гражданские добродетели (ценности) и, по крайней мере, позволяет ему, как жителю, вести осмысленно-полезное существование. У первобытных роль города выполняет само племя. Пышно развитую символику города мы находим в Откровении Иоанна Богослова, где два града играют первенствующую роль: один из них автор Откровения посрамляет и проклинает,

---

о Бертране де Борне, направляется против кровосмесительных связей и заставляет людей переводить свое либидо на умирающего, возвращающегося в лоно матери и воскресающего Спасителя.

* И, конечно, с отцом, хотя связь с матерью, естественно, стоит на первом месте и осуществляется на более глубоком уровне.

а к другому стремится. Мы читаем в Апокалипсисе (Откр 17:1 и далее):

> Подойди, я покажу тебе суд над великой блудницей, сидящей на водах многих. — С нею блудодействовали цари земные и вином ее блудодеяния упивались живущие на земле. — И повел меня в духе в пустыню, и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными с седмью головами и десятью рогами. — И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодейства ее; и на челе ее написано: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным. — Я видел, что жена упоена была кровию святых и кровию свидетелей Иисусовых, и, видя ее, дивился удивлением великим.



Рис. 64. Мать Церковь. *Из рукописи. XII в. Германия*

314

Далее следует непонятное для нас толкование видения. Отметим лишь то, что семь голов* дракона означают «семь гор, на

* Рогам дракона придаются следующие атрибуты: «Они будут пожирать мясо жены и будут жечь ее огнем». Рог — фаллическая эмблема, в единороге он является символом Св. Духа (Логоса). Архангел Гавриил травит единорога и загоняет его в лоно Пресвятой Девы; это следует понимать как намек на непорочное

которых сидит жена (великая блудница)» (Откр 17:9). Вероятно, это видение имеет прямой намек на Рим, то есть на город, земная власть которого во времена апокалиптических видений пророка Иоанна простиралась на весь мир. Воды, на которых «сидит жена», «великая блудница», суть «люди и народы, и племена, и языки»; очевидно, что и это относится к Риму, ибо Рим есть мать народов и владычица всех стран. На образном языке колонии, например, называются «дочерьми»; поэтому и народы, покоренные Римом, суть словно члены одной, подвластной матери, семьи; по другой версии того же видения цари земные, то есть «сыновья», блудодействуют с этой матерью. Иоанн Богослов продолжает (Откр 18:2 и далее):

> Пал, пал Вавилон, великая блудница, сделался жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу, пристанищем всякой нечистой и отвратительной птице; ибо яростным вином блудодеяния своего они напоили все народы.

315

Таким образом, эта мать не только становится матерью всякой мерзости, но, по существу, также и вместилищем всякого зла и нечистоты. Птицы — это образы души*, стало быть, души

зачатие. Но рога суть также солнечные лучи; поэтому солнцебоги часто изображаются рогатыми. Солнце-фаллос — прообраз рога (солнечное колесо и фаллическое колесо); поэтому рог следует понимать также как символ власти. В разбираемой нами цитате рога «жгут огнем» и «пожирают мясо»; в этом мы узнаем картину адских мучений, когда огонь либидо (неутолимой страсти) «жжет» душу. То же неутолимое, пожирающее томление страсти должно «пожрать» или «сжечь» и блудницу. Прометея постигает такая же участь: солнце-птица (либидо) пожирает его внутренности; с тем же правом можно было бы сказать, что он пронзен «рогом». (Я намекаю тут на фаллическое значение копья.)

* В вавилонском подземном мире души облечены в перьеобразные одежды, подобно птицам. См. эпос о Гильгамеше.

всех осужденных на вечные муки и все злые духи. Таким образом, мать становится Гекатой, адом, градом самих осужденных. В изначальном образе жены, сидящей на драконе*, мы без труда узнаем Ехидну, прародительницу всех ужасов адовых. Вавилон есть образ этой Ужасной Матери, дьявольским искушением соблазняющей все народы на блудодеяние и опьяняющей их своим вином (рис. 58). Одурманивающий напиток имеет в данном случае самое близкое отношение к блуду, ибо такой напиток есть вместе с тем и символ либидо, что выяснилось уже во время нашего разбора параллели сомы, огня и солнца.

316

За низвержением и осуждением Вавилона в Апокалипсисе (Откр 19:6 и далее) следует гимн, ведущий нас от нижней половины матери к верхней, где все, что инцест делал невозможным, теперь становится возможным:

> Аллилуйя! Ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. — Возрадуемся и возвеселимся, и воздадим Ему славу, ибо наступил брак Агнца**, и жена Его приготовила себя. — И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон

---

* В брюггском евангелии XIV века находится миниатюра, на которой «жена», прекрасная, как Матерь Божия, по пояс стоит в драконе.

** В греческом тексте приводится τὸ ἀρνίον, «козленок», «ребенок», уменьшительное от греческого «козла» или «барана». (Теофраст использует это в смысле «отпрыска», «потомка» в семье.) Родственное греческое слово характеризует фестиваль, проводившийся ежегодно в Аргосе в честь Лина, где пели так называемый плач Лина. Лин, дитя Псамафы и Аполлона, после рождения брошенный матерью из страха перед ее отцом, Кротопом, подобранный пастухом, а впоследствии разорванный на куски псами. В отместку Аполлон наслал в землю Кротопа дракона Пойна, а дельфийский оракул возвестил ежегодные поминальные песни женщин и весталок по убиенному Лину. Скорбные песни также предназачались и Псамафе. Плач по Лину, как указывает Геродот (II, 79), был аналогичен жалобным песно-

же есть праведность святых. — И сказал мне Ангел: напиши: блаженны званные на брачную вечерю Агнца.

317

Агнец есть Сын Человеческий, бракосочетающийся с «женой». Кто эта «жена», вначале остается неясным. Однако Апокалипсис (Откр 21:9 и далее) показывает нам, какая «жена» является невестой Агнца:

«Пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца*.

пениям по Адонису и Таммузу в Финикии, на Кипре и в Египте. В Египте Лина называли Манеросом. Бругш думает, что имя «Манерос» пришло из египетского поминального песнопения *maa-n-chru*, «прихожу позвать». Дракон Пойн имел отвратительное обыкновение вырывать детей из материнской утробы. Все эти мотивы присутствуют в Откровении Иоанна Богослова (Откр 12:1 и далее), где младенцу «жены, облеченной в солнце», угрожал дракон, но затем младенец был «восхищен» к Богу. Избиение младенцев Иродом есть «очеловеченная» форма этого изначального образа. (Ср.: *Brugsch H.* Der Adonisklage und das Linoslied.) Дитерих ссылается на параллельный миф об Аполлоне и Пифоне, которому он дает следующую версию: Пифону, сыну земли и могучего дракона, было предсказано оракулом, что он будет сражен сыном Леты. Лета была дочерью Зевса, но Гера устроила дело так, что Лета могла разрешиться ребенком только там, куда не проникает солнце. Когда Пифон узнал, что Лете подошло время рожать, он начал ее преследовать, чтобы в конце концов умертвить; но Борей направил ее к Посейдону, который, в свою очередь, направил ее на остров Ортигию и накрыл его волнами. Пифон, не имея возможности обнаружить Лету, вернулся обратно на Парнас, а Посейдон снова извлек остров из вод. Тут-то Лета и разрешилась от бремени. А на четвертый день после своего рождения Аполлон в отместку за мать убил Пифона.

* «И я, Иоанн, увидел Святой город Иерусалим новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр 21:2 и далее).

И вознес меня в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, святый Иерусалим, который нисходлил с неба от Бога» (рис. 56).

318

В связи со всем предыдущим мы имеем право сказать, что это место явно указывает на то, что город, небесная невеста, обетованная сыну, не кто иная, как мать или материнское имаго*. В Послании к Галатам мы видели, что в Вавилоне изгоняют нечистую рабу для того, чтобы тем вернее обрести там, в небесном Иерусалиме, мать-невесту. И то, что Отцы церкви, постановившие канон, удержали эту часть символического толкования мистерии Христа, свидетельствует об их тонком психологическом чутье. Это является золотым дном для исследования фантазий и мифических материалов, лежащих в основе древнейших христианских символов**. Другие атри-

* Легенда о Шактидеве, близком с Сомадевой, рассказывает о том, как герой после того, как ему удалось избежать пожирания его огромной рыбой (Ужасной Матерью), в конце концов попадает в золотой город и женится на своей возлюбленной принцессе (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 175).

** В апокрифических деяниях св. Фомы (II век н. э.) церковь понимают как девственную матерь-супругу Христа. Одна из литаний апостола гласит:

Приди, священное имя Христа, ты, что выше всех имен.
Приди, власть Всевышнего и великая милость Его.
Приди, дарующий высшую благодать.
Приди, хранительница мужского,
Приди, жена, что открываешь сокровенные тайны...

и так далее.

В другой литании мы читаем:

Приди, величайшая благодать.
Приди, супруга (дословно сообщество) мужского,
Приди, жена, что ведаешь тайну избранного.
Приди, жена, что показываешь сокровенное

буты, в множестве приписываемые небесному Иерусалиму, делают его значение в качестве матери неопровержимо ясным (Откр 22:1 и далее):

> И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. — Среди улицы его и по ту, и по другую сторону реки, Древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой, и листья дерева для исцеления народов. — И ничего уже не будет проклятого.

319

В этой части мы находим символ воды, с которой, в сочетании с городом, мы уже встречались, когда упоминали об Огигии. Материнское значение воды (рис. 35) принадлежит к наиболее ясным мифологическим символическим толкованиям*, так что даже древние греки имели полное право говорить, что «море — символ рождения». Из воды возникает жизнь**, следовательно, с водою постоянно связаны и два божества, наиболее интересующие нас, а именно: Христос и Митра; послед-

---

И открываешь неизреченное, святая
Горлица, воспроизводящая птенцов-близнецов.
Приди, сокровенная мать...

· См. также работу Конибера (*Conybeare F. C. G.* Die jungfrauliche Kirche und die jungfrauliche Mutter). Отношение между церковью и матерью не подлежит никакому сомнению (рис. 64) равно, как и понимание матери как супруги. Понятие Девы введено по необходимости для того, чтобы скрыть кровосмешение. «Союз с мужчиной» указывает на мотив состояния непрерывного совокупления. «Птенцы-близнецы» указывают на старинную легенду, по которой Иисус и Фома были близнецами, что в свою очередь ведет к коптской идее о Иисусе и его *ка*. См. текст «Пистис София».

* Ср.: *Фрейд З.* Толкование сновидений; *Абрахам К.* Сон и миф.

** «Слушайте это дом Иакова, называющиеся именем Израиля и происшедшие из источника Иудина» (Ис 48: 1).

ний, судя по изображениям, родился около реки; Христос обрел свое второе рождение в реке Иордан; кроме того, он родился из источника*, родника вечной любви (*fons amoris*), из матери Божией, которую язычески-христианская легенда превратила в нимфу родника. «Родник» мы находим также и в митраизме — паннонийская священная надпись гласит: «вечному роднику» (*fonti perenni*). Апулийская надпись посвящена роднику вечного (*fons aeternus*)**. По-персидски Ардвисура — родник воды жизни. Ардвисура-Анахита — богиня воды и любви (как Афродита, рожденная из пены морской). В ведах воды называются *matritamah* («наиболее материнские»). Все живое, и даже самое солнце восходит из воды, а вечером снова нисходит и погружается в воду. Рожденный из родников, рек и озер, человек после своей смерти достигает вод Стикса и отправляется в «ночное плавание по морю». Мрачные воды смерти оказываются источником жизни, так как хладное объятие смерти превращается в теплое материнское лоно, подобно тому, как море, хотя и поглощает солнце, однако вновь рождает его из своих материнских недр. Жизнь не верит в смерть; так дух в «Фаусте» говорит:

В буре деяний, в волнах бытия
Я поднимаюсь,
Я опускаюсь...
Смерть и рожденье —
Вечное море;
Жизнь и движенье
В вечном просторе...***

---

* *Wirth A.* Aus orientalischen Chroniken.

** *Cumont F.* Textes et Mon. I. 106.

*** Ср. отрывок из «Фауста» в переводе Б. Пастернака:

Я в буре деяний, в житейских волнах,
В огне, в воде,
Всегда, везде,
В извечной смене
Смертей и рождений.

320

Эта проекция материнского имаго на воду обеспечивает последнюю рядом нуминозных или магических свойств или качеств, присущих матери. Хорошим примером является водный символизм крещения в церкви (рис. 65). В сновидениях и фантазиях море или большой водоем обозначает бессознательное. Материнский аспект воды совпадает с природой бессознательного, поскольку бессознательное (особенно у мужчин) может рассматриваться как мать или матрица сознания. Следовательно, бессознательное, интерпретируемое на субъективном уровне*, обладает тем же самым материнским значением, что и вода.

321

Вышеприведенное толкование дает нам право заключить, что древо жизни ξύλον ζωῆς есть материнский символ. Этимологическая связь указывает на слияние по смыслу скрытой за словами символики матери и зачатия. Под Древом жизни, очевидно, надо прежде всего разуметь плодоносное родословное дерево, то есть образ племенной матери. Многочисленные мифы свидетельствуют о том, что люди будто бы происходят от деревьев; много мифов рассказывают о том, как герой скрывается в дереве-матери — так, например, мертвый Осирис — в кедре (рис. 72), Адонис — в миртовом дереве и так далее. Многочисленные женские божества почитались в образе деревьев, откуда произошел культ священных рощ и отдельных деревьев. Весьма прозрачно значение того факта, что Аттис оскопляет самого себя под сосной, — это явное указание на то, что дерево несло в себе значение матери. Многочисленны и разнообразны примеры, когда богинь почитали в образе дерева или

Я — океан,
И зыбь развитья,
И ткацкий стан
С волшебной нитью,
Где, времени скинув сквозную канву,
Живую одежду я тку божеству. — *Примеч. ред.*

* См.: *Юнг К. Г.* Психологические типы. СПб., 1995. § 808.



Рис. 65. Чаша со святой водой в форме рук, обнимающих живот. *XII в.*

части его. Так, Юнона Феспийская была ветвью дерева (или древесным суком). Юнона Самосская — доской, Аргосская — деревянной колонной (столпом); Карийская Диана была «неотесанным куском дерева», Линдская Афина — гладкой колонной*; Тертуллиан называет Цереру Фаросскую «грубым, бесформенным и безликим куском дерева» (*redis palus et informe lingum sine effigie*). Атеней говорит о Латоне Делосской, что она — бесформенный кусок дерева (ξύλινον ἄμορφον). Тертул-

* Вместо столбов также и конусы, как, например, в культе Афродиты, Иштар и др.

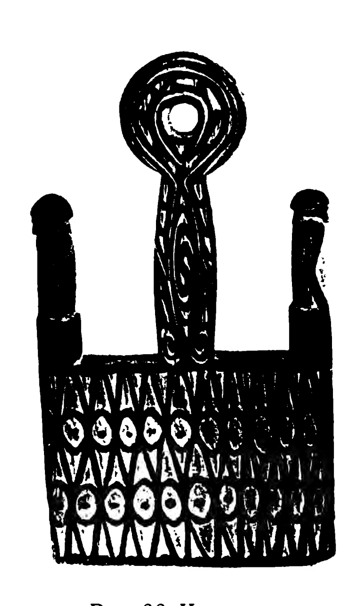


Рис. 66. Крюк для подвешивания. *Расписанное дерево. Северная Новая Гвинея*

лиан называет аттическую Афину Палладу крестообразным столбом или мачтой (*crucis stipes*). Простой голый деревянный столб, как на то уже указывает само название (φάλης, *palus, Pfahl*), имеет фаллическое значение. Фаллос есть столб, и ритуальный лингам (рис. 66) вырезается преимущественно из фигового дерева, так же как и римские статуи Приапа. Фаллос означает навершие или наконечник шлема, позже названный κῶνος «конусом», Φάλληνος (от φαλλός) означает «деревянный»; φαλ-άγγωμα и представляет собой «цилиндр»; φάλαγξ круглый брус. Македонские войсковые подразделения при построении делились на фаланги по аналогии с пальцевым суставом*. К этому присоединяется еще фаллос со значением «светящийся», «блестящий». Индогерманский корень *bhale означает — «переполняться, распухать, наливаться, расти»**.

Кто не вспомнит при этом фаустовское: «В руке растет, блестит, сверкает он!»

* По поводу символизма сустава пальца см. мои замечания о дактилах, § 180–184. Здесь я хотел бы добавить фрагмент из бакаирского мифа: «Нимага-Каниро проглотил пару пальцевых костей Бакаири. Множество их лежало разбросанными по всему дому, поскольку Ока использовал их в качестве наконечников своих стрел, убивал многих бакаирцев и ел их мясо. От этих пальцевых костей, а не от Оки, женщина стала беременной» (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 236).

** Дальнейшие доказательства тому см. *Prellwitz.* Etym. Wörterbuch.

322

Эта «исконная» символика либидо указывает на непосредственную связь между либидо и светом. Те же самые соотношения мы находим и в воззваниях к Рудре в «Ригведе»:

> «Да снизойдет на нас милость твоя, о Рудра мочеиспускающий, владелец мужами».
>
> «Пламенного Рудру, приносящего жертвы, кружащего (парящего по небесным своду), мы, провидцы, призываем, да снизойдет он к нам на помощь!»
>
> «Раскрывающего сладость, легко призываемого, краснобурого, украшенного шлемом прекрасным, да не отдаст он нас во власть ревности.
>
> Усладил меня бык, сочетавшийся с марутами, снабдил молящего бодрой жизненной силой...
>
> Звонко воспоем хвалебную песнь красно-бурому быку, белизною сверкающему; почитая пламенного почестями, мы воспеваем блеск Рудры.
>
> Да отклонится от нас стрела Рудры, да минует нас великая немилость светозарного бога; спусти тугие (лук или стрелы) на властителей, ты, (мочою) благословляющий (воспроизводить способный), помилуй детей наших и внуков»*.

323

Здесь различные аспекты психической жизненной силы, «экстраординарной потенции», персонифицированной маны сходятся вместе в фигуре Рудры: огненно-белое солнце, яркий шлем, могущественный бык и моча (*urere* — «жечь», «гореть»).

324

Не только боги, но и богини также являются символами либидо, будучи рассматриваемыми с точки зрения своего динамизма. Либидо выражает себя в образах солнца, света, огня, сек-

* «Ригведа». Фрагменты, соответственно: I. 114, 3 и 4; II, 35: 5, 6, 8, 14. См.: *Siecke E.* Der Gott Rudra im Rigveda // Archiv für Religionswissenschaft. III. 237 ff.

са, плодородия и роста. Таким образом, богини, как мы видели, приходят к обладанию фаллическими символами, несмотря на то, что последние являются, по сути, мужскими атрибутами. Одна из главных причин этого заключается в том, что точно так же, как женское спрятано в мужском (рис. 67), так и мужское заключено в женском*. Женское качество дерева, представляющее богиню (рис. 68), наполнено фаллическим символизмом, что очевидно на примере генеалогического древа, растущего из Адамова тела. В «Психологии и алхимии» я воспроизвел из флорентийской рукописи изображение Адама, демонстрирующего *membrum virile* (половой орган) в форме дерева**. Двуполый символический характер дерева отмечен тем фактом, что на латинском языке названия деревьев — женского рода, но имеют мужские окончания***.

325

Подобный гермафродитизм проявился и на примере дерева в сне одной молодой пациентки****: она находилась в каком-то саду, где росло странное экзотическое дерево со своеобразными красноватыми мясистыми цветами или плодами; она сорвала и съела эти плоды. К своему ужасу, она почувствовала себя отравленной.

326

Эта молодая женщина уже давно страдала нервным расстройством после нескольких лет брачной жизни, повлекших ряд

* Ср. анима / анимус в моих более поздних работах.

** *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. То же см. в книге Уайли (*Уайли Д.* В поисках фаллоса. СПб., 1996. С. 68).

*** Фиговое дерево — дерево фаллическое. Знаменательно то, что Дионис посадил у входа в Гадес фикус так, как на могилах воздвигали фаллосы. Кипарис, посвященный Афродите (Киприде), стал исключительно знаком смерти, потому что его ставили у дверей дома, где находится покойник.

**** О гермафродитизме см.: «Психология и алхимия», индексный указатель — «гермафродит».



Рис. 67. Богиня в лингаме.
Камбоджа. XIV в. Музей Человека, Париж

сексуальных расстройств. Перед тем как она увидела сон, ей привелось познакомиться с молодым человеком, отличающимся многообещающими свободными взглядами на жизнь, и этот молодой человек весьма пришелся ей по вкусу. Дерево во сне — то же, что находилось в райском саду, и оно играет во сне ту же самую роль, которую оно выполнило в истории с нашими предками. Это — дерево либидо, представляющее как женскую, так и мужскую стороны, поскольку выражает взаимоотношение обоих.

327

Норвежская загадка гласит следующее:

Дерево стоит на берегу,
Склонившись над озером.
Его ветви сияют, точно золотые.
Отгадай-ка поскорей,
Что это такое.

328

Дочь солнца собирает по вечерам золотистые ветви, упавшие с дивного дуба.

Горько плачет дитя-солнце
В яблоневом саду.
С яблони упало
Золотое яблоко.
Не плачь, дитятко-солнышко,
Бог создаст другое
Из золота или бронзы,
Или из серебра.

329

Разнообразные значения дерева-солнца, райского дерева, матери, фаллуса объясняются тем фактом, что это символ либидо, а не какая-то его аллегория или конкретный объект. Так что фаллический символ обозначает не половой орган, а само либидо, и, однако, сколь бы явственно он как таковой не проявлялся, он обозначает *не себя*, а всегда символ либидо. Симво-



Рис. 68. Древо жизни.
Бронзовый сосуд. Египет. VII–VI в. до н. э. Лувр

лы не являются знаками или аллегориями чего-то известного; скорее, они ищут выражения чему-то малоизвестному или совершенно неведомому. Этот *tertium comparationis* для всех этих символов есть само либидо, и единство значения заложено в том, что все они являются аналогиями одной и той же вещи. В этой области фиксированное значение вещей приходит к своему концу. Единственная реальность — это либидо, природа которого переживается нами исключительно через его воздействие на нас. Стало быть, и не следует тут искать физически реальной матери, а лишь либидо сына, объектом которого некогда была мать. Мы слишком конкретно воспринимаем мифологические символы, а потом на каждом шагу удивляемся возникновению бесконечных противоречий в мифах. Но

мы постоянно забываем о том, что все, обнаруживаемое нами в образах, есть бессознательная творческая сила.

Итак, если говорят, например, «его мать была злой волшебницей», то в переводе на профессиональный язык это значит лишь то, что сын не в состоянии оторвать свое либидо от материнского имаго и поэтому страдает от сопротивления, — он привязан к матери.

330

Символические понятия воды и дерева, которые как дальнейшие атрибуты придаются символу города, также указывают на ту сумму либидо, которая бессознательно крепко привязана к материнскому имаго. В некоторых фрагментах Апокалипсиса просвечивает бессознательное страстное томление по матери*. Также и эсхатологические чаяния автора приводят его опять-таки к матери: «Не будет больше проклятия». Не будет больше ни греха, ни вытеснения, ни раздора с самим собою, не будет ни виновности, ни смертельного страха, ни скорби разлуки, потому что через брак Агнца сын соединяется с невестой-матерью и достигается высшее блаженство. Этот символ повторяется в *nuptiae chymicae*, в алхимической *coniunctio***.

---

* Отношение сына к матери было психологической основой для многих культов. В христианской легенде отношение сына к матери догматически чрезвычайно ясно. Робертсона (*Robertson J. M.* Christianity and Mithology. P. 322) также поразило отношение Христа к обеим Мариям: он высказал предположение, что это отношение указывает на древний миф, «в котором палестинский бог по имени Иошуа появляется попеременно то в роли возлюбленного, то в роли сына по отношению к мифической Марии; естественное колебание первобытной теософии, встречающееся также, хотя и с некоторыми отклонениями, в мифах о Митре, Адонисе-Аттисе, Осирисе и Дионисе; все эти божества приводятся в связь с богинями-матерями, являющимися то супругой, то двойником женского пола, потому что мать и супруга иногда отождествляются».

** См.: *Юнг К. Г.* Психология переноса. (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Практика психотерапии. СПб., 1998.)

331

И Апокалипсис завершается тем же мистически-светозарным аккордом, который две тысячи лет спустя поэтическое провидение снова восприняло чутким внутренним слухом. Я говорю о последней молитве, которую воссылает Доктор Марианус:

Каясь, нежные, вы к ней
Взоры устремите,
За блаженство ваше ей
Благодарность шлите.
Что велишь, готов свершить
Всякий дух спасенный:
О царица-дева-мать!
Будь к нам благосклонной!*

332

При виде такой красоты и такого величия чувства возникает принципиальный вопрос: правильно ли каузальное толкование Фрейда, заключающееся в том, что символообразование может быть объяснено исключительно замещением первичной инцестной тенденции и является тем самым простым замещающим продуктом?

Так называемый «запрет на инцест», который, как предполагается, здесь действует, сам по себе не является первичным явлением, но ведет к чему-то гораздо более фундаментальному, а именно — к первобытной системе брачных классов, ко-

---

* *Гёте И. В.* Фауст. Ч. II. V акт. Ср. с переводом Б. Пастернака:

Подымите к небу взгляд,
Души грешниц младших,
Возведенные в разряд
Возрожденных падших.
Ты ж их покаянья дань
Возрасти сторицей
И заступницей им стань,
Дева, мать, царица! — *Примеч. рус. ред.*

торые, в свою очередь, жизненно необходимы в организации племенной жизни. Посему это больше вопрос явления, требующего телеологического объяснения, нежели простой причинности. Кроме того, необходимо указать, что основа этого «инцестного желания» не сожительство, а, как показывает любой солнечный миф, странная идея о возвращении в детство, возвращении к родительскому очагу, в укрытие, к матери, чтобы возродиться через нее. Но путь к этой цели лежит через инцест, то есть через нахождение пути в материнское тело. Один из наиболее простых способов — это оплодотворить мать и тем самым воспроизвести себя в идентичной форме «по новой». Но здесь вступает в силу запрет на инцест, соответственно, солнечный миф и миф возрождения придумывают всякого рода аналогии матери с целью канализации либидо в новые формы и препятствия его регрессии в реальный инцест. Одним из очень откровенных окольных путей является превращение матери в какое-либо другое существо, скажем, в животное или же возвращение ей молодости*, но с тем, чтобы после совершившегося рождения она исчезла, то есть приняла прежний облик. Не кровосмесительного совокупления ищут, а возрождения, которого, правда, можно было бы, скорее всего, достигнуть путем полового общения. Однако это не есть единственный путь, хотя, быть может, самый простой и первобытный. Преграда, воздвигнутая запретом на инцест, действует на фантазию и поощряет изобретательность: так возникает, например, попытка вызвать беременность матери путем оплодотворяющего волхования (желание ребенка). Понятно, что такого рода попытка застревает в стадии мифических фантазий. Одно преимущество такие попытки все же имеют, а именно: фантазия изощряется, и понемногу благодаря созданным ею возможностям открываются новые пути, прокладывается новое русло, в которое пробужденное и ставшее актуальным либидо может излить свой поток.

* Отто Ранк показал это на прекрасных примерах в мифе о Деве-Лебеде (*Rank O.* Die Lohengrinsage. Schriften zur angewandten Seelenkunde).

Таким образом, либидо незаметно претворяется и одухотворяется. А сила, «желавшая вечно зла», творит духовную жизнь. По этой причине религии приняли этот путь и возвели его в систему. И чрезвычайно поучительно, как религия старается поощрять такую символическую транскрипцию*. Превосходный пример дает нам в этом отношении Новый Завет: в беседе о возрождении Никодим (Ин 3:4) никак не может понять этот вопрос иначе, как совершенно реально:

> Как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери свой и родиться?

---

* Рихард Мутер (*Muther R.* Geschichte der Malerei) говорит в главе о первых испанских классиках живописи: «Тик как-то раз написал: “Сладострастие есть великая тайна нашего существа. Чувственность — маховое колесо нашей машины. Она толкает существование человека вперед и придает ему радость и жизнь. Все, что в мечтах наших представляется прекрасным и благородным, вплетено в движение этой машины. Чувственность, сладострастие одушевляет музыку, живопись и все искусства. Все желания человеческие кружат вокруг этого одного полюса, как мотыльки вокруг зажженной свечки. Чувство изящного, художественное чутье — все это выражение того же самого, только на разных наречиях и разными выговорами. Все это не что иное, как влечение человека к сладострастию. Даже набожность я считаю лишь отводным руслом для чувственного влечения”. Тик высказывает то, что никогда не следует забывать при исследовании древнего церковного искусства, а именно: “Стремление стирать границы между земной и небесной любовью и незаметно претворять одну в другую всегда было руководящей мыслью, сильнейшим возбудительным средством католической церкви”». К этому я могу только добавить, что едва ли возможно ограничить этот импульс сексуальности. Прежде всего, это вопрос первобытной инстинктивности, недостаточно дифференцированного либидо, которое предпочитает принимать сексуальную форму. Сексуальность ни в коем случае не единственная форма «полного ощущения жизни». Существуют чувства и страсти, которые не являются производными секса.

333

Иисус же стремится очистить и возвысить чувственное воззрение Никодимова духа, погруженного в сумерки материалистически-косного мировоззрения; Иисус возвещает ему, в сущности говоря, то же самое — и все-таки не то же самое:

> Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. *Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух.* Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. *Дух дышит, где хочет*, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа.

334

Быть рожденным из воды, это значит не что иное, как быть рожденным из материнской утробы. Родиться от Духа значит родиться от плодоносного дуновения ветра; в этом же смысле поучает нас и греческий текст, где Дух и ветер обозначаются одним и тем же словом — пневма.

335

Эта символика воодушевлена тою же потребностью, как и египетская легенда о коршунах: все они были только женского пола и оплодотворялись ветром. Эти мифологические утверждения основаны на явном этическом требовании: говори, что мать твоя оплодотворена не обычным путем через мужа, а чудесным образом, от дуновения незримого существа. Так как это требование прямо-таки противоречит реальной действительности, то миф преодолевает эту трудность с помощью аналогии: рассказывают так, что вот жил-был сын-герой, потом умер, но чудесным образом вновь возродился и обрел бессмертие. Соответствующая потребность в таком требовании заключается в очевидном желании превзойти реальность. Сын имеет, конечно, право думать, что он рожден от плоти, земным отцом; но ему воспрещено воображать, что он сам оплодотворил мать и таким образом явился причиной своего возрождения для юности новой и вечной. По-

добная мысль воспрещена опасностью регрессии и поэтому заменена вышеупомянутым требованием выражать, при определенных обстоятельствах, проблему в символических терминах. В обращении Иисуса к Никодиму мы ясно усматриваем следующую тенденцию: «не мысли плотски, иначе ты пребудешь в плоти, а мысли символически, и ты станешь духом». Ясно как день, что такое понуждение к символическому пониманию может быть необычайно важным фактором воспитания и внутреннего прогресса: Никодим так и застрял бы в плоской, серой повседневности, если бы ему не удалось символическим путем возвыситься над конкретностью. Будь он заурядным филистером, он определенно обиделся бы на иррациональность и нереальность этого совета и воспринял бы его буквально — как необходимость в конце концов отвергнуть его как невозможный и непостижимый. Причина, по которой Иисусовы слова обрели столь мощную суггестивную силу, заключается в том, что они выражают символическую правду, коренящуюся в самой структуре человеческой психики. Эмпирическая истина никогда не освобождает человека от его привязанности к ощущениям; она лишь показывает ему, что он всегда был таким и не может стать другим. Но, с другой стороны, символическая правда, ставящая воду вместо матери и дух или огонь вместо отца, освобождает либидо от реализации инцестной тенденции, предлагая ему новый градиент и канализируя его в духовную форму. Таким образом, человек как духовное бытие вновь становится ребенком и рождается в кругу братьев и сестер: но его мать становится «причастной святым», церкви (рис. 64), а его братья и сестры — тем человечеством, с которым он соединен заново в общем наследии символической правды. Представляется, что этот процесс был особенно необходим во времена, когда зарождалось христианство; так как в эту эпоху в результате ужасающего контраста между рабством и свободой, граждан и правящей элиты было полностью утрачено сознание единства человечества.

336

Мы видим, как Иисус старался, чтобы Никодим принял символическое понимание вещей, то есть чтобы он сбросил покров

с жестокой реальности, и как это было важно — и остается таковым и сейчас — для истории цивилизации, чтобы люди мыслили подобным образом, когда человек пребывает в растерянности, силясь понять, почему интерес современной психологии к символизму столкнулся с таким жестким осуждением по многим вопросам. Как и раньше, сегодня необходимо увести либидо от культа рационализма и реализма — не потому, разумеется, что эти вещи получили «зеленую улицу» (совсем наоборот), но потому, что охранители и тюремщики символической правды, а именно — религии, были лишены своей силы наукой. Даже интеллигентные люди больше не понимают ценность и цель символической правды, а глашатаи религии терпят неудачу в своих попытках обеспечить приличествующую своему времени апологетику духа. Настойчивость, основанная на голой конкретике догмы или этики во имя этики, или даже на гуманизации фигуры Христа, сравнима с неадекватными попытками написать его биографию: в обоих случаях мы получаем нечто невпечатляющее. Символическая правда выглядит незащищенной перед атаками научной мысли, которая никогда не была справедливой в отношении данного объекта, и на фоне этой состязательности оказывается еще и не способной поддержать сам предмет спора. Саму правду все еще остается доказывать. Эксклюзивные обращения к вере оказываются безнадежной *petitio principii* (ошибкой в доказательстве), поскольку сама прокламируемая невозможность символической правды мешает людям в нее уверовать. Вместо упрямого настаивания на необходимости веры теологи, как мне видится, должны понять, что же следует осуществить, дабы сделать эту веру возможной. Но это означало бы поместить символическую правду на новое основание — основание, которое взывает не только к сантиментам, но и к разуму. Подобного можно достичь только в размышлении о том, каким образом человечество выработало в себе потребность в невозможных религиозных утверждениях и что это значит, когда совершенно иная духовная реальность накладывается на чувствующую материальную действительность этого мира.

337

Инстинкты или влечения реализуются наиболее гладко тогда, когда им не препятствует сознание, или же когда это сознание остается жестко с ними увязанным. Но это условие больше неприменимо даже к первобытному человеку, так как везде, где обнаруживаются действующие психические системы, последние, в той или иной степени, противостоят чистой инстинктивности, так или иначе создают заслоны влечениям. И если первобытное племя выказывает даже малейшие следы культуры, то обнаруживается, что творческая фантазия непрерывно вовлечена в порождение аналогий инстинктивным процессам с тем, чтобы высвободить либидо из поля напряжения инстинктивности, направляя его (либидо) в область аналогичных идей. Подобные психические системы должны быть конституированы таким образом, чтобы имелась возможность предложить либидо нечто вроде естественного градиента. Ведь либидо не склонно к чему-либо, иначе его можно было бы разворачивать только в том направлении, которое оно выбрало. Но это тот случай, когда речь идет о произвольных процессах, да и то в ограниченной степени. Либидо обладает, так сказать, естественной склонностью: оно как вода, которая должна иметь градиент, чтобы течь. Природа этих аналогий является поэтому серьезной проблемой, потому что, как уже говорилось, они должны быть идеями, которые притягивают либидо. Их специфический характер, как я убежден, подчеркивается в том факте, что они представляют собой архетипы, то есть универсальные и унаследованные паттерны, которые, будучи взятыми вместе, составляют структуру бессознательного. Когда Христос, например, говорит Никодиму о духе и воде, то это не просто случайные идеи, но настолько типические, что они всегда производили мощное воздействие на разум. В данном случае Христос касается архетипа, и, если что-то вообще может повлиять на Никодима, — именно архетипы оказываются той формой или тем руслом, по которому всегда течет поток психической жизни.

338

Невозможно обсуждать проблему символообразования без ссылок на инстинктивные процессы, поскольку именно из них символ черпает свою мотивационную мощь. Он не имеет никакого смысла, пока не вступит в борьбу с сопротивляющимся инстинктом, подобно тому, как неуправляемые инстинкты не принесут человеку ничего, кроме гибели и разрушения, если символ не придаст им форму. Соответственно, обсуждение одного из самых мощных инстинктов — сексуальности — неизбежно, поскольку, вероятно, большинство символов являются более или менее близкими аналогиями этому инстинкту. Чтобы истолковать символообразование в терминах инстинктивных процессов, необходим разумный научный подход, который, впрочем, не может претендовать на единственно возможный. Я с готовностью допускаю, что сотворение символов можно объяснить и на духовном плане, но для того, чтобы это осуществить, необходима гипотеза относительно того, что «дух» есть автономная реальность, которая управляет специфической энергией, достаточной, чтобы изменить направление инстинктивного потока и придать ему духовную форму. Эта гипотеза имеет свои преимущества для научного подхода, хотя до сих пор о природе психического мы знаем настолько мало, что с равным успехом можно думать, что это и не так. В соответствии с моей эмпирической установкой я, тем не менее, предпочитаю описывать и объяснять символообразование как естественный процесс, хотя вполне осознаю вероятную односторонность подобной точки зрения.

339

Как мы уже сказали, секс играет важную роль в этом процессе, даже и в том случае, когда символы являются религиозными. Прошло менее двух тысяч лет с той эпохи, когда культ секса был в полном расцвете. В те дни, конечно, люди были язычниками и не знали ничего лучшего, но сама природа символопорождающих сил не меняется от века к веку. Если взять любое понятие сексуального содержания тех древних культов и если признать, что переживание единства с Богом понима-

лось в античности как более или менее конкретный коитус, то тогда нельзя больше претендовать на то, что силы, мотивирующие производство символов, вдруг сделались другими, нежели в момент рождения Христа. Тот факт, что раннее христианство вдруг решительно отвернулось от природы и от инстинктов вообще и через аскетизм — от секса в частности, ясно показывает источник, из которого возникли мотивирующие к этому силы. Поэтому неудивительно, что эта трансформация оставила заметные следы в христианском символизме. Не произойди этого, и христианство никогда бы не оказалось способным трансформировать либидо. Оно во многом в этом преуспело, поскольку его архетипические аналогии были, по большей части, в согласии с инстинктивными силами, которые оно хотело трансформировать. Некоторые люди открыто заявляют о том, что их шокирует, когда я не уклоняюсь от привнесения хотя бы сублимированных духовных идей в связь с тем, что они называют «дочеловеческим» (*subhuman*). Мой первейший интерес, однако, заключается в том, чтобы *понять* эти религиозные идеи, чью ценность я признаю достаточно глубоко, чтобы расположить их рядом с рационалистической аргументацией. Что мы хотим от вещей, которые не могут быть поняты? Они взывают только к людям, для которых мышление и понимание — вещи слишком скучные. Вместо этого мы призываем к слепой вере и вознесению молитв к небесам. Но это лишь средства воспитания самих себя в бездумности и потере критичности. То, что «слепая вера» так долго проповедывалась с кафедры в Германии, в конце концов привело к тому, что страна повернулась спиной к христианским догмам и кровавым шлейфом прошла в современной истории перед нашими глазами. Реально опасные люди — не великие еретики и неверующие, а непосредственно сама толпа мелких мыслителей, рационализирующих все и вся интеллектуалов, которые вдруг обнаруживают, насколько иррациональны все религиозные догмы. Все, что не понято, подвергается скорой расправе, и высочайшие ценности символической истины невозместимо утрачиваются. Что может сделать рационалист с догмой о неропочном зачатии, или с жертвенной смертью Христа, или с Троицей?

340

Медицинский психотерапевт сегодня должен сделать ясным для своих более образованных пациентов понимание основ религиозного переживания и указать им дорогу, на которой такое переживание может осуществиться. Соответственно, если я как врач и ученый анализирую неясные религиозные символы и пытаюсь проследить их до момента своего возникновения, то моей единственной целью является сохранить на пути понимания те ценности, которые они в себе несут, и обеспечить людей возможностью думать символически в еще большей степени (на что были способны ранние христианские мыслители). Разумеется, это не имеет ничего общего с бесплодным догматизмом. Ибо, когда сегодня мы размышляем догматически, наша мысль мгновенно устаревает, оказываясь неспособной больше приблизиться к современному человеку. Следовательно, необходимо найти тот путь, который позволил бы современному человеку снова принять духовное участие в постижении истинного смысла христианского послания.

341

В наше время, когда бо́льшая часть человечества уже начинает удаляться от христианства, было бы, право, нелишним ясно понять, для чего мы его вообще принимали. А приняли мы его для того, чтобы спастись наконец от грубости и бессознательности древнего мира. И стоит нам отложить в сторону христианство, как тотчас же перед нами вновь восстает необузданность, внушительное предощущение которой дают нам современные события. Это не шаг вперед, но длинный шаг назад, в прошлое. То же самое происходит и с индивидом, который отбрасывает в сторону одну форму приспособления, но не имеет взамен другой, новой: такой человек неизменно обращается вспять и вступает на старый проторенный путь, себе же во вред, потому что за это время окружающая его среда успела существенно измениться. Следовательно, если историческая и философская шаткость христианской догматики нас оттолкнет, равно как и религиозная пустота исторического Иисуса, о личности которого мы знаем очень мало, если, повторюсь, мы от-

бросим христианство, а вместе с ним и всю основу морали, то неизбежно столкнемся с древней проблемой необузданности и жестокости. Мы уже имели горький опыт того, что случается, когда вся нация находит слишком глупым носить свою моральную маску. Чудовищный зверь вырывается на свободу, и деморализующее безумие воцаряется над цивилизованным миром*.

342

В наше время многие становятся невротиками лишь потому, что не знают, почему они не могут быть счастливыми каждый на свой манер; они даже не знают, что вина за это лежит внутри них самих. Но кроме невротиков существует много нормальных людей, мужчин и женщин, чувствующих себя «не по себе», стесненных и недовольных, поскольку у них нет соответствующего символа, который мог бы действовать в качестве выхода для их либидо. Для всех них вполне уместен редуктивный анализ, сводящийся к первичным фактам в их биографии, дабы они вновь обрели свою инфантильную личность, научились бы ее признавать и знали бы, как и где с ней следует считаться. Только таким образом и может случиться, что одни требования будут удовлетворены, другие же, вследствие их инфантильности, будут признаны неразумными и отклонены. Нам хотелось бы верить, что наши первобытные черты давно исчезли, не оставив никаких следов. Но тут нам предстоит глубокое разочарование, так как никогда прежде наша цивилизация не была столь глубоко погружена во зло. Но созерцание столь тягостного зрелища помогает нам понять, против чего восставало христианство и что оно стремилось трансформировать. Во всяком случае, во все последующие века этот преобразующий процесс осуществлялся по большей части бессознательно. Когда ранее я отметил (§ 106), что бессознательная трансформация либидо этически была ничего не стоящим делом и

* См.: *Юнг К. Г.* Вотан // *Одайник В.* Психология политики. СПб., 1996. Приложение II. Здесь Юнг намекает на германский опыт фашизма. — *Примеч. ред.*

противостояла христианству раннего римского периода в качестве явного примера безнравственности и варварства, против которых были вынуждены сражаться христиане, мне следовало добавить, что просто вера не может рассматриваться также и как этический идеал, поскольку она также является бессознательной трансформацией либидо. Вера является харизмой для тех, кто владеет ей, но это не путь для тех, кто нуждается в понимании прежде, чем он уверует. Это вопрос темперамента, и он не может быть списан со счета, как ничего не стоящий. Так как, в конце концов, даже сам верующий убежден, что Бог дал человеку разум для чего-то более лучшего, нежели только врать и лукавить. Хотя мы, естественно, прежде всего верим в символы, мы можем также и понимать их, и это, действительно, единственный жизнеспособный путь для тех, для кого харизма веры не есть нечто само собой разумеющееся.

343

Но тут перед нами возникает религиозный миф — одно из величайших и значительнейших созданий человечества, которое, хотя и обманчивыми символами, однако все же дает человеку уверенность и силу, чтобы противостоять чудовищу, которым является мир в целом, и не быть им раздавленным. Хотя символ с точки зрения реальной действительности и обманчив, однако психологически он — верен, так как был и остается мостом, ведущим ко всем величайшим достижениям человеческого духа*.

344

Психологическая правда ни в коем случае не исключает метафизической истины, хотя психология как наука должна держаться в стороне от всех метафизических утверждений. Ее предмет — само психическое и его содержания. И то и другое — реальности, поскольку они *работают*. Хотя мы не владеем физикой души и даже не в состоянии наблюдать ее и су-

* О функциональной значимости символа см. мою работу «О психической энергии», § 88.

дить об этом с архимедовой позиции «вне» самих себя. Поэтому об этом ничего объективного сказать не можем, поскольку все знание о психическом — психично само по себе, но, несмотря на все это, душа остается единственной эмпирией жизни и существования. Фактически это единственный непосредственный опыт, который мы можем иметь, и *непременное условие* (sine qua non) наличия субъективной реальности мира. Символы, которые она творит, всегда гнездятся в бессознательном архетипе, но их манифестные формы созданы идеями, приобретенными сознательным разумом. Архетипы являются нуминозными структурными элементами психического, обладающими определенной автономией и специфической энергией, которая позволяет им привлекать из сознательного разума те содержания, которые наиболее им подходят. Эти символы действуют как *трансформеры* (преобразователи); их функция заключается в конвертации либидо из «нижней» в «высшую» формы. Эта функция настолько важна, что чувство признает за ней высшие ценности. Символ работает на манер суггестии; он, так сказать, убеждает и в то же самое время выражает содержание этого убеждения. Он способен к подобному совершению из-за нумена, специфической энергии, содержащейся в архетипе. Переживание архетипа — это не одно только впечатление, оно охватывает и овладевает всей личностью и, естественно, является продуктом (результатом) веры.

345

«Обоснованная» вера всегда должна базироваться на опыте. Существует, однако, и иной тип веры, который основывается исключительно на авторитете традиции. Такая вера тоже может считаться «обоснованной», поскольку власть традиции воплощает опыт, важность которого в деле непрерывности и преемственности культуры — вне всяких сомнений. Но в этом случае появляется опасность торжества простой привычки или обычая; вера может легко дегенерировать в духовную инерцию и бездумное подражательство, которые, становясь устойчивыми, угрожают стагнацией и культурной регрессией. Такая механическая зависимость идет рука об руку с психической рег-

рессией к инфантилизму. Традиционные содержания постепенно теряют свое реальное значение: в них начинают верить как в пустую формальность, и вера как таковая утрачивает какое-либо влияние на жизненное поведение. За ней больше нет живой силы. Множество раз хваленая «детскость» веры имеет смысл только тогда, когда живо чувство, скрытое в переживании. Если оно по тем или иным причинам утрачено, вера оказывается всего лишь еще одним словом для обозначения привычной инфантильной зависимости, которая, по сути, мешает борьбе за более глубокое понимание. Это, как видится, и есть то положение, которого мы сегодня достигли.

346

Поскольку вера напрочь переворачивает те центральные и вечно важные «доминантные идеи», которые уже сами по себе придавали жизни смысл и значение, то первейшей задачей психотерапевта должно быть стремление понять символы заново и понять, таким образом, бессознательное компенсаторное стремление своего пациента к той или иной установке, которая отражает саму всеобщность психического.

347

После такого отступления позвольте вернуться к нашему автору.

348

За видением города следует видение «какого-то своеобразного хвойного дерева с узловатыми сучьями». Видение это нам уже больше не чуждо после всего того, что мы узнали о Древе жизни и его ассоциациях с матерью, городом и живой водой. Определение «какое-то своеобразное», возможно, подчеркивает, как и в сновидениях, некий акцент или нуминозность. К сожалению, автор не дает нам к тому никакого индивидуального материала. Так как в дальнейшем развитии видений мисс Миллер дерево, уже упомянутое во время анализа символики города, особенно ярко выдвигается на первый план, то я вынужден остановиться на более подробном историческом изложении символики дерева.

349
Известно, что деревья издавна играли большую роль во всех культах и мифах (рис. 68). Типичным мифическим деревом является райское дерево или Древо жизни, что в достаточной мере подтверждается как вавилонскими, так и иудейскими источниками; в дохристианских мифах мы встречаем его в виде сосны Аттиса, в дереве или деревьях Митры; германские мифы рассказывают об Иггдрасиле и так далее. Изображение Аттиса, повешенного на сосне, повешенный Марсий, ставший темой для многочисленных художественных изображений, повешение Одина, древнегерманские жертвоприношения через повешение, весь ряд повешенных богов — все это поучает нас, что распятие Христа на кресте отнюдь не является чем-то уникальным в религиозной мифологии, а должно быть включено в тот же круг представлений, что и все остальные мифы.

В этом мире образов крест Христов является одновременно и Древом жизни, и Древом смерти — гробом (рис. 69). В такой противоположности нет ничего удивительного. Легенда гласит, что люди спустились с деревьев; в древности существовал погребальный обычай, в котором покойников клали в выдолбленные древесные стволы; в немецком языке до сих пор сохранилось выражение «Древо смерти» (*Totenbaum*) для обозначения гроба. Если мы вспомним, что дерево по преимуществу материнский символ, то без труда поймем мифологический смысл такой формы погребения: умерший передается матери обратно для возрождения (рис. 70, 72). Этот символ мы встречаем в мифе об Осирисе, как передает его нам Плутарх*. Рея беременна одновременно Осирисом и Исидой; Осирис и Исида совокупляются уже в материнской утробе. (Мотив ночного плавания по морю и инцеста.) Сын их — Аруэрис, впоследствии названный Гором. Об Исиде говорится: «на четвертый день родилась Исида во Все-влаге». В мифе об Осирисе говорится, что некий Памил из Фив, черпая воду, услышал голос из Храма Зевса, повелевший ему возвестить, что «родился великий царь, благодетель Осирис». В честь этого Памила празд-

* *Плутарх*. Исида и Осирис.



Рис. 69. Христос на Древе жизни.
Живопись. Страсбургская школа.
Художественная галерея в Страсбурге

новались празднества Памилии, сходные, как говорят, с фаллофориями (Phallophoria). Памил, стало быть, подобно Дионису, изначально был фаллическим демоном. В своей фаллической форме он представляет творческую силу, которая «черпает» вещи из бессознательного (то есть воды) и порождает бога (Осириса) как сознательное содержание. Этот процесс можно понимать и как индивидуальное переживание: Памил черпает воду; и как символическое действие или опыт архетипа — черпание из глубин. То, что вычерпывается, представляет нуминозное, доселе бессознательное содержание, остающееся непроясненным до тех пор, пока не будет истолковано голосом свыше, как рождение бога. Подобный вид переживания возникает вновь в ритуале крещения в Иордане в Евангелии от Матфея (Мф 3:17).

350

Сет (Тифон у греков), бог подземного мира (ада), коварно умертвил Осириса, засадив его в забитый гвоздями ящик, который пустил затем по волнам Нила и далее в море. Но в подземном мире Осирис сочетался со второй своей сестрой Нефтидой. Тут ясно видно все развитие символики: в материнской утробе, еще до рождения, Осирис предается кровосмесительной связи; после смерти, во втором утробном бытии, Осирис снова совершает инцест. Оба раза с сестрой, потому что на заре становления человечества брак между братом и сестрой не только допускался, но даже считался признаком знатности. Заратустра также советовал совершать браки между единокровниками.

351

Злой Сет хитростью завлекает Осириса в ларец или ящик; иными словами, изначальное «злое» в человеке стремится возвратиться обратно в лоно матери: хитрость, придуманная Сетом, не что иное, как запрещенная кровосмесительная тоска по матери. Показательно то, что тут говорится о хитрости: с помощью хитрости человек хочет каким-нибудь обманным путем достигнуть возрождения, стать снова младенцем. Таким образом, зло, словно понимая свое несовершенство, стремится



Рис. 70. Возрождение в материнском теле. *Деревянная фигурка. Индейцы племени нутка. Ванкувер. Канада. Американский музей естественной истории, Нью-Йорк*

стать совершенным через возрождение — «Часть вечной силы я, / Всегда желавший зла, творившей лишь благое»*. Хитрость также показательна: человек пытается прокрасться в возрождение с помощью уловки, чтобы снова стать ребенком. Во всяком случае, так это предстает «рациональному» разуму. Древнеегипетское песнопение** даже обвиняет мать Исиду в том, что она предательски сразила солнце-бога Ра; ей приписывают, что она со злым умыслом изгнала и предала сына. В песне говорится, как Исида вылепила змею и положила ее на пути Ра, как змея эта ранила Ра своим ядовитым жалом; эта рана никогда не зажила, так что Ра должен был, наконец, приютиться на спине небесной коровы. Корова же есть богиня с коровьей головой (рис. 71), точно так же, как Осирис не кто иной, как бык Апис. Мать упрекают, будто она является причиной того, что сыну приходится искать убежища у матери для того, чтобы исцелиться от раны, которую мать же и нанесла ему; а нанесена эта рана запретом инцеста***, лишением надежного убежища, которым он пользо-

* Гёте И. В. Фауст. Ч. I. Сцена 3. «Кабинет Фауста».

** *Erman A.* Life in ancient Egypt. P. 265.

*** Я и тут должен снова заметить, что слову «инцест» (кровосмешение) я придаю более широкое значение, чем этому термину, в сущности, принадлежит. Как либидо есть то, что стремится вперед, так инцест есть приблизительно то, что устремляется

вался в детстве и ранней юности, лишением всех тех бессознательно-инстинктивных свершений, которые позволяли ребенку жить без какой-либо ответственности в качестве придатка своих родителей. В этом заложено много окрашенных чувством воспоминаний о животном периоде, когда еще не существовало формул «ты должен» и «ты не смеешь», а все совершалось как бы «само по себе». И кажется, что и поныне в человеке живет глубокое ожесточение против непреклонного закона, некогда лишившего его инстинктивной отдачи своим желаниям и непринужденности и отнявшего у него великую гармонию и красоту животной природы. Этот закон, между прочим, проявлялся и в запрете на инцест, и в его коррелятах (брачных законах, табу на пищу и так далее). Пока ребенок пребывает в состоянии бессознательной идентичности со своей матерью, он продолжает оставаться в животной психике, то есть в бессознательности. Развитие сознания неизбежно ведет не только к отделению от матери, но и к отделению от родителей, и от все-



Рис. 71. Хатор с коровьей головой. *Бронза. Каирский музей*

вспять, в младенческое состояние. То, что для ребенка еще не имеет кровосмесительного значения, имеет его для взрослого человека, обладающего вполне развитой сексуальностью; такое устремление вспять становится инцестом только для взрослого человека, поскольку он уже больше не ребенок и имеет сексуальность, которой непозволительно искать регрессивного выхода.

го семейного круга, и, соответственно, в известной степени к высвобождению из оков бессознательности и мира влечений. Однако страстное тяготение к этому потерянному миру продолжается, и когда по жизни возникает необходимость в трудном приспособлении, всегда появляется искушение ускользнуть и отойти, уступить, регрессировать в инфантильное прошлое, которое незамедлительно изливает инцестную символику. И если бы подобное искушение проявлялось отчетливо ясно, то было бы возможно, хотя и большим усилием воли, освободиться от него. Но, как правило, здесь ясности весьма мало, поскольку новая адаптация или жизненно-важная ориентация могут быть достигнуты лишь в согласии с самими влечениями и инстинктами. Отсюда и отсутствие прочных долговременных результатов, а вместо них лишь конвульсивный искусственный продукт, который в долгосрочной перспективе нежизнеспособен. Человек не может изменить себя в нечто, отличное от его истинного разума; он способен изменить себя лишь в то, чем он потенциально является. Когда такое изменение становится настоятельно необходимым, предшествующий способ адаптации, уже пребывающий в состоянии разложения, бессознательно компенсируется архетипом другого вида. Если теперь сознательный разум достигает успеха в интерпретации констеллированного архетипа, то есть, переживает состояние значимости и соответствия, то тогда может иметь место жизнеспособная трансформация. Тем самым наиболее важная детская связь, связь с матерью, будет компенсирована архетипом матери сразу же, как только обозначится отделение от детского состояния. Одна такая успешная интерпретация представлена нам на примере Матери-Церкви (рис. 64), а в принципе новая интерпретация всякий раз становится неизбежной, когда та или иная форма начинает сигнализировать о своем старении и разложении.

352

Даже если какое-то изменение и имело место, старая форма не утрачивает свою привлекательность; любой, кто разлучился с матерью, стремится вернуться обратно к матери. Подоб-

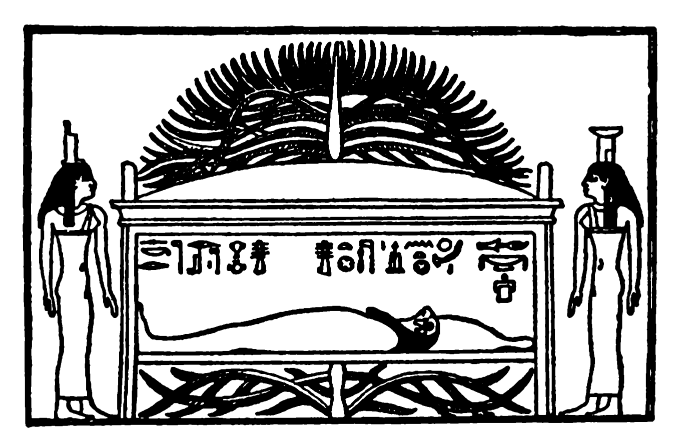


Рис. 72. Осирис в кедровом гробу.
Рельеф. Дендера. Египет

ное стремление легко может обернуться разрушительной страстью, которая угрожает всему, что было завоевано. В этом случае мать возникает, с одной стороны, как высшая цель, а с другой — как самая страшная опасность, «Ужасная Мать»*.

353

Свершив свое ночное плавание по морю, ящик с Осирисом выбрасывается на берег у Библоса и попадает в ветки кедра, которые обвивают гроб и разрастаются в прекрасное дерево (рис. 72). Царь этой страны, восхищенный красотой дерева, повелевает сделать из него колонну для крыши своего дворца**. Этот период отсутствия Осириса (зимний солнцеворот) совпадает с древним обычаем плача по умершему богу, а его «нахождение» является праздником радости и ликования.

* Ср.: *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes.

** Это очень сильно напоминает воздвигнутые в храмах Астарты фаллические колонны. И действительно, по одной из версий, жену царя звали Астартой. Этот символ напоминает кресты, носившие весьма подходящее название «беременные», потому что они содержали в себе секретные реликвии.

354

Впоследствии Сет разрезает труп на куски и разбрасывает их по ветру. Этот мотив разрезания на куски мы встречаем в многочисленных солнечных мифах* как противоположность воссозданию младенца в материнской утробе. И действительно, мать-Исида собирает куски вместе с помощью шакалоголового Анубиса. Тут ночные пожиратели трупов, собаки и шакалы, становятся помощниками при воспроизведении, возрождении Осириса**. Этой трупопожирающей функции египетский коршун, возможно, обязан символическим значением матери. В древнейшие времена в Персии трупы выбрасывались на дорогу на съедение собакам; и поныне в Тибете мертвых оставляют на съедение коршунов***, и в Бомбее, где парсы (зороастрийцы) выставляют свои трупы на «башнях молчания». В Персии же существовал обычай приводить к одру умирающего собаку, причем умирающий должен был подать ей кусок чего-нибудь съестного****. Значение этого обычая, очевидно, прежде всего таково, что кусок предназначался собаке для того, чтобы она пощадила тело умирающего, подобно тому, как Цербера укрощала медовая лепешка, которой его угощал Геракл во время своего нисхождения в ад. Но если мы примем во внимание шакалоголового Анубиса (рис. 73), помогшего собрать разрезанного на куски Осириса, равно как и материнское значение коршуна, то перед нами настойчиво возникнет вопрос: не имел ли этот церемониал более глубокое значение? Этой идеей занимался и Крейцер*****, который пришел к за-

* Госпожа Шпильрейн приводит случай, где у одной душевнобольной проявлялись многочисленные намеки на мотив раздробления или изрезания на куски. Обломки самых разнообразных предметов и веществ «варятся» или «сжигаются». «Из пепла может восстать человек», — говорит пациентка. Ей также представлялись раздробленные на куски дети в стеклянных гробах.

** Деметра собрала члены растерзанного Диониса, после чего вновь родила бога.

*** Ср.: *Harrer H.* Seven Years in Tibet. P. 61.

**** Ср.: *Diodorus.* Works. III. P. 62.

***** *Creuzer G. F.* Symbolik und Mythologie der Alten Volker.



Рис. 73. Шакалоголовый Анубис, склонившийся над мумией.
С надгробного камня. Фивы. XX династия. Луксор

ключению, что астральная форма собачьего церемониала, а именно — появление созвездия Пса во время самого высокого солнцестояния, имеет отношение к вышеописанному обычаю: приведение собаки имеет значение как бы компенсации в том смысле, что смерть, таким образом, приобретает значение зенита жизни. Это, безусловно, целиком психологическое толкование, что видно уже из того факта, что смерть рассматривалась как проникновение в материнскую утробу (для возрождения). Такого рода толкование могло бы дополнить и роль собаки в жертвоприношении Митры (*Sacrificium mithraicum*), которая иначе осталась бы непонятной. На памятниках всегда изображена собака, вскакивающая на быка, убитого Митрой. Дело в том, что эта жертва представляет собой как в персидской легенде, так и на памятниках, момент наивысшей плодородности. Лучше всего это выражено на великолепном геддернгеймском барельефе (рис. 74), изображающем Митру: на одной стороне большой (некогда, вероятно, подвижной) каменной плиты мы видим стереотипное представление повержения быка и его жертвоприношения; на другой стороне изображен

Sol с гроздями винограда в руке, Митра с рогом изобилия, дадофоры с плодами. Согласно легенде, убитый бык является источником всякого плодородия: из рогов его происходят плоды, из крови — вино, из хвоста — хлебные злаки, из его семени — всякого рода скот, из его носа — чеснок и так далее. Над всей этой сценой возвышаются Сильван и лесные звери, прыгающие от него в разные стороны.

355

В связи с этим весьма возможно, что собаке принадлежит значение, предполагаемое Крейцером. Кроме того, богиня подземного мира Геката имеет собачью голову, напоминая Анубиса. Как и Каникуле, Гекате приносили в жертву собак для охранения от чумы. Ее тесная связь с лунной богиней предполагает, что она способствовала росту и развитию. Геката первая приносит Деметре весть о похищении младенца, снова напоминая нам об Анубисе. Богине рождения Илифии тоже приносили в жертву собак, а сама Геката (рис. 75) при случае играла роль богини брака и рождения. Собака — постоянный спутник целителя Эскулапа, бога врачевания, который сам, будучи смертным, спасал людей от смерти и был за это поражен ударом молнии. Эти ассоциации помогают объяснить следующие слова Петрония:

> Я прошу тебя очень, чтобы ты у подножия моего надгробного памятника изобразил суку для того, чтобы мне выпало на долю через это твое благодеяние жить после смерти*.

356

Однако вернемся к мифу об Осирисе. Несмотря на предпринятое Исидой восстановление из частей всего тела, оживление удалось лишь отчасти, потому что не оказалось фаллуса Осириса: его съели рыбы; реконструированное тело не имело жиз-

* *Петроний*. Сатирикон. Гл. 71.



Рис. 74. Митраическая жертва, творящая плодородие.
Геддернхеймский рельеф, изображение на обратной стороне. Музей земли Нассау, Висбаден, Германия

ненной мощи*. Осирис-фантом еще раз совокупляется с Исидой, однако плодом их союза является Гарпократ со слабыми нижними конечностями, то есть, соответственно, со значени-

* Фробениус (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 393) замечает, что богам огня (солнечным героям) часто недостает какой-нибудь конечности или органа. Он приводит следующую параллель: «Тут бог выворачивает людоеду руку, точно так же, как Одиссей выкалывает благородному Полифему глаз, после чего солнце восходит и таинственно плывет по небу. Уж нет ли

ем «слабый на ноги». В вышеупомянутом древнеегипетском солнечном гимне бог Ра был ранен (укушен) в ногу змеей Исиды. Нога как орган, находящийся близко от земли, в сновидениях представляет связь с земной реальностью и зачастую имеет порождающее или фаллическое значение*. В этом отношении подозрительным выглядит имя Эдип, означающее буквально «с опухшими ногами». Осирис, хотя и обитающий в царстве теней, вооружает, однако, юное солнце — сына своего Гора — на бой с Сетом, злым духом тьмы. Осирис и Гор соответствуют вышеприведенному символизму «отец-сын». Осирис, таким образом, появляется в окружении Гора и уродливого Гарпократа; последний в большинстве случаев изображается калекой, часто изувеченным до полного безобразия. Возможно, что мотив неравных братьев имеет нечто общее с первобытным представлением о том, что плацента есть близнец новорожденного младенца.

357

Осириса традиционно часто путают с Гором. Настоящее имя последнего Горпахерд (Horpi-chrud)**, состоящее из *chrud* (ребенок) и *Hor* (от *hri* — «на, над, наверху»). Имя, таким образом, означает «восходящее дитя»; здесь подразумевается восходящее солнце, в противоположность Осирису, олицетворяющему заходящее солнце, то есть «солнце на западе». Стало быть, Осирис и Горпахерд, или Гор, — одно и то же существо: и супруг, и сын одной и той же матери Хатор-Исиды. Хнум-Ра, нижнеегипетский бог солнца, изображаемый овном, сопровож-

---

какой-либо связи между вращением огненных палочек и выворачиванием руки?» Главные элементы здесь — это, прежде всего, повреждение или увечье, а во-вторых, вращательное движение, которое Фробениус напрямую связывает с «высверливанием» огня. В случае Аттиса мы имеем дело с увечьем или кастрацией, нечто похожее происходит и в случае Осириса.

* Ср.: *Aigremont Dr. pseud.* Fuss- und Schuhsymbolik.

** *Brugsch H.* Religion und Mythologie Religion und Mythologie der alten Ägypter. S. 354.



Рис. 75. Трехтелая Геката.
Римская эпоха

дается женским божеством земли египетской Хатмехит, голова которой украшена рыбой. Она одновременно мать и супруга Бинеб-дида (овна — местное название для Хнум-Ра). В гимне Гибис так призывают Амона-Ра:

> Твой овен-Хнум пребывает в Мендесе, как четверобогий Тмуис. Он фаллос, властитель богов. Наслаждается бык своей матерью, коровой, а муж оплодотворяет семенем своим*.

358

В других надписях** Хатмехит называют «матерью Мендеса». (Мендес — греческая форма Бинеб-дида: овен). К ней обращаются также как к «доброй» с побочным смыслом *та-но-ферт*, что означает «молодая женщина». Корову в качестве материнского символа (рис. 44) мы находим во всевозможных формах и видоизменениях Хатор-Исиды (рис. 71), а также в женском аспекте Нуна (параллелью к которому является прабогиня Нит или Нейт), то есть во влажной, первичной материи, обладающей одновременно мужской и женской природой. Поэтому к Нуну взывают так***:

> Амон, первичная влага****, то, что существует от начала.

Его также называют отцом отцов, матерью матерей. С этим согласуется и взывание к женской половине Нун-Амона, а именно к Нейт или Нит:

---

* *Brugsch H*. Religion und Mythologie Religion und Mythologie der alten Ägypter. S. 310.

** Ibid.

*** Ibid. S. 112.

**** В Фиваиде главный бог Хнум замещает в своей космогонической компоненте дуновение ветра, из которого впоследствии развился «несущийся над водами Дух Божий»; изначальный образ космических прародителей, тесно соединенных друг с другом, пока наконец сын не разделил их.

«Нит, древняя матерь божия, владычица Эсне, отец отцов, мать матерей, кто жук и коршун, кто пребывал с самого начала».

«Нит, древняя матерь, родившая светозарного бога Ра, родившая раньше всех, когда не было еще ничего, что могло родить».

«Корова, древняя, родившая солнце и положившая зародыши богов и людей». (Ср. рис. 76, 77.)

359

Слово *пип* означает «юный, свежий, новый», равно как и прибывающие (новые) воды реки Нила. В переносном смысле *пип* употребляется также в смысле хаотической первичной воды, вообще в смысле производящей, первичной материи, которую олицетворяла богиня Унет. Из нее произошла Нут, богиня неба, с осыпанным звездами телом; в представлении других она является в виде небесной коровы, тоже усыпанной звездами (рис. 76, 77).

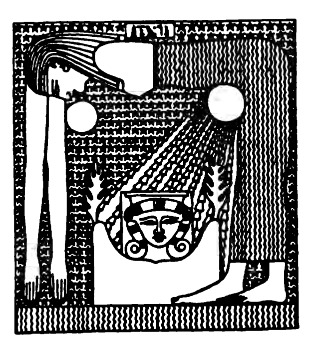


Рис. 76. Нут, рождающая солнце.
Рельеф. Египет

360

Итак, если говорят, что солнце-бог понемногу возвращается на спину небесной коровы, точно так же, как бедный Лазарь водворяется в Авраамово лоно, то в обоих случаях это значит одно и то же: возвращение в материнскую утробу с тем, чтобы вновь возникнуть в качестве Гора. Поэтому можно сказать, что утром богиня является матерью, в полдень сестрой-супругой, а вечером снова матерью, принимающей мертвого в свою утробу.

361

Так объясняется и судьба Осириса: он скрывается в утробе матери, в ящике, в море, в дереве, в колонне Астарты, его рас-

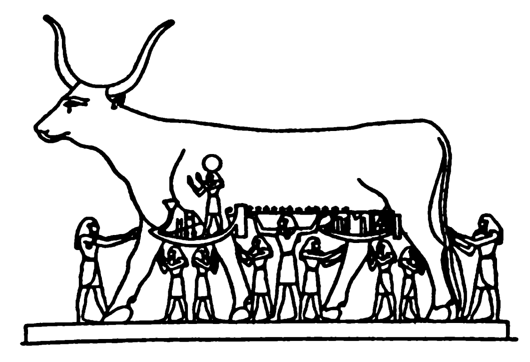


Рис. 77. Священная корова.
С надгробия фараона Сети I. Египет

членяют на куски, воссоздают, и он возрождается в лице своего сына Гарпехерда.

362

Раньше, чем раскрывать дальнейшие сокровенные тайны этого прекрасного мифа, мы должны сказать еще несколько слов о символике дерева. Осирис, обвитый ветвями дерева, покоился в них, словно в материнской утробе*. Мотив обвивания и оплетания часто встречается в солнечных мифах и мифах возрождения, как, например, в «Спящей красавице» или в легенде о девушке, скрытой под древесной корой**.

Экзотическое сказание повествует о солнце-герое и о том, как его освобождали из вьющихся растений***. Девушка видит во сне, будто ее возлюбленный упал в воду, она пытается спасти его, но раньше должна вытащить из воды морскую траву и водоросли; после этого ей удается выловить и его. По одному африканскому мифу героя после его подвига нужно еще освободить из опутавших его водорослей. В полинезийском

* Ср. обычный сюжет в египетской «Сказке о двух братьях», которую можно найти в книге: *Erman*. Literature. P. 156.

** См. сюжет сербской песни, на которую ссылается Я. Л. К. Гримм (*Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. II. S. 544).

*** *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes.

мифе корабль героя попадается в щупальца гигантского полипа. Во время ночного плавания по морю Ра корабль его обвивает ночная змея. Тот же мотив обвивания мы находим и в поэтической передаче истории рождения Будды сэром Эдвином Арнольдом:

> Царица Майя стояла в полдень, когда время ее исполнилось, в дворцовых садах, под пальсо: величественный ствол, прямо как столб храма, увенчанный блестящими листьями и душистыми цветами. И зная, что время исполнилось — ибо все существующее знало это, — знающее дерево опустило свои ветви и окружило ими величие царицы Майи. Земля же внезапно покрылась тысячью цветов, чтобы образовать из них ложе; а ближний утес источил поток, прозрачный, как хрусталь, готовый для омовения. Так она родила ребенка*.

363

Очень похожий мотив мы встречаем в предании о самосском культе Геры. Раз в год ее изображение (якобы) «исчезало» из храма и обнаруживалось где-нибудь на морском берегу, висящим на стволе ивы и обвитом ее ветвями. Там изображение «находили» и угощали свадебными пирогами. Несомненно, что этот праздник — прежде всего ритуальный *брачный обряд* (*hieros gamos*), иерогамия, потому что самосское предание гласило, что Зевс с Герой до брака долгое время жили в тайной любовной связи. В Платее и Аргосе даже праздновалось брачное шествие с подружками, свадебным угощением и так далее. Праздник происходил в «брачный месяц» Гамелион (в начале февраля). Но и в Платее изображение богини отправ-

---

* *Arnold Edwin*. The Light of Asia. P. 5. Ср. рождение германского короля Ашана, где также во время рождения присутствуют скала, дерево и вода. (См. § 368 ниже.) Шпиттелер использует тот же самый мотив любимого дерева в своем «Прометее» для описания, каким образом природа получает «сокровище», принесенное на землю. Эта идея взята из истории рождения Будды. Ср. «Om mani padme hum» (сокровище в лотосе).

ляли сначала в глухую лесную местность, быть может, согласно преданию, о котором рассказывает Плутарх: Зевс похитил Геру и спрятал ее в пещере Кифейрона (на острове Кифера). Принимая во внимание все вышеизложенное, мы неизбежно приходим к тому заключению, что тут кроется еще иное направление мысли, указывающее на обычай весеннего волхования (возвращения юности), слитого с иерогамосом. Исчезновение и упрятывание изображения в лесу, в пещере, у берега морского, обвивание ветвями ивы — все это указывает на смерть и возрождение. Предвесеннее время (время браков) прекрасно подходило к этому. И в самом деле, Павсаний* сообщает, что Гера Аргосская благодаря ежегодному погружению в родник Канафос каждый раз снова становилась девственницей. Значение этого погружения в воду еще усиливается тем, что в платейском культе Геры Телейской в качестве водоносиц появлялись тритонообразные нимфы. В «Илиаде» мы находим следующее описание брачного ложа Зевса в Идейских горах:

Рек — и в объятия сильные Зевс заключает супругу.
Быстро под ними земля возрастила цветущие травы,
Лотос росистый, шафран и цветы гиацинты густые,
Гибкие, кои богов от земли высоко подымали.
Там опочили они, и одел почивающих облак
Пышный, златой, из которого капала светлая влага.
Так беззаботно, любовью и сном побежденный, Кронион
Спал на вершине Идейской, в объятиях Геры супруги**.

364

Дрексель видит в этом описании*** несомненный намек на сад богов, находящийся, как говорили, на дальне-западном берегу

* *Павсаний*. Описание Эллады. М., 1994. II. 38, 2.
** *Гомер*. Илиада. Кн. XIV. Перевод Н. Гнедича.
*** *Drexel F*. Das Kastel Stockstadt. Любопытно здесь, что недалеко от этого места есть описание Спящего, сидящего высоко на пихтовом дереве: «Там он расположился как на насесте, укрытый в ветвях с острыми иглами в форме горной певчей птицы» (Rieu. P. 264). Все это выглядит так, словно этот мотив принад-



Рис. 78. Алхимический лев, поедающий солнце.
Из рукописи XVII в. Базель

океана; он предполагает, что это представление взято из догомеровского *иерогамического* гимна*. То, должно быть, далекая западная сторона, куда вместе с солнцем спешили Геракл, Гильгамеш и другие, дабы обрести бессмертие там, где солнце сочетается браком с матерью-морем для возрождения к вечно юной жизни. На этом основании весьма допустимо и наше предположение о связи *иерогамии* с мифом возрождения. Павсаний упоминает о сходном мифическом фрагменте, гласящем,

---

лежал иерогамосу. Ср. также магическую сеть, с помощью которой Гефест поймал Ареса и Афродиту in flagrante (на месте преступления) и держал их в ней для развлечения богов.

* *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. 2102, 52.

что изображение Артемиды Орфии называлось также *Lygodesma*, то есть «связанное ивами»*, по той причине, что оно было найдено в ивовом кусте. Это сообщение имеет явное отношение к популярному греческому празднеству *иерогамии*, сопровождавшемуся вышеописанными обычаями.

365

Очень близкое метафорическое отношение к вышеописанному имеет и мотив «поглощения» (рис. 78, 79), который, по утверждению Фробениуса, является одной из наиболее часто встречающихся составных частей солнечных мифов. «Кит-дракон» всегда «проглатывает», «поглощает» героя. Проглатывание, поглощение может быть также и частичным: шестилетняя девочка, не желавшая идти в школу, видит во сне, будто ее ногу обвил большой красный червяк. Это животное против ожидания вызывает в ней нежный интерес. Взрослая пациентка с чрезвычайно сильным переносом образа матери на старшую подругу никак не может с ней расстаться; ей снится следующий сон: вместе со своей подругой она должна пересечь широкий водный поток. Переправы нет, но сновидица находит место, где можно перейти вброд. И только она собирается это сделать, как огромный краб, спрятавшийся в воде, хватает ее за ногу и не дает возможности двигаться**.

366

Этимологически картина развертывается в том же роде: есть индогерманский корень **vélu-*, имеющий значение «окружать, окутывать, вертеть, поворачивать». Производные от этого: санскрит *val*, *valati*, «покрывать, окутывать, окружать, извиваться»; *valli*, «стелющееся (ползучее) растение», *ulúta* «удав» = латинскому *volutus*; литовское *velù*, *velti* = немецкому *wickeln*, «дуть, заворачивать»; церковнославянское *vlina* = старогерманскому *wella*, «волна». Родственный корень — *vlvo*, «по-

* *Павсаний*. III, 16, 11.
** См.: *Юнг К. Г.* О психологии бессознательного // *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С. 125–127.



Рис. 79. Демон, поедающий солнце.
Камень. Восточная Ява. XV в.
Этнографический музей, Лейден, Германия

кров, свертывание в кольцо, мембрана, плева, матка». Санскритские *ulva, ulba*, имеют тоже самое значение; латинские *volva, volvula, vulva*. *Vélu* также сопряжена с *ulvora*, «плодородное поле, влагалище, оболочка, ножны или шелуха, кожица стручка растения». Сравним санскритское *urvárā*, «засеянное поле» и упоминаемое в «Авесте» *urvárā*, «растение». Тот же самый корень *vel* имеет в германском значение *wallen*, «кипятить, волнообразно колебаться». Сравним санскритское *ulmuka*, «большой пожар»; греческое Φαλέα, Φέλα; готское *vulan* = *wallen*. Древне- и среднегерманский *walm* = warmth, «тепло»*. (Типично, что в состоянии «инволюции» волосы героя всегда выпадают от жары.) *Vel* также несет значение «звучать»** и «желать, иметь волю».

367

Мотив обвивания, объятия принадлежит к материнской символике***. Переплетающиеся деревья являются одновремен-

---

* *Fick F. C. A.* Wörterbuch. S. 132.

** Ср. у Гёте «поющая дневная звезда». См. выше § 235.

*** К мотиву поглощения принадлежит также мотив «смыкающихся скал» (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 405). Герой должен проплыть на своем корабле между двумя скалами, которые захлопываются. (Подобно защемляющей двери, смыкающемуся стволу.) Во время прохода обыкновенно защемляется хвост птицы (или корма корабля и так далее); это опять-таки относится к мотиву кастрации («выворачивание руки»). Немецкий поэт XIX века фон Шеффель использовал этот образ в своей известной песне: «Селедка полюбила устрицу». Дело кончается тем, что во время поцелуя устрица отщемляет селедке голову. Голуби, приносящие Зевсу амброзию, тоже должны пролетать между смыкающимися скалами. Фробениус замечает, что с мотивом смыкающихся скал тесно связан мотив скал или пещер, раскрывающихся только под воздействием магического слова. Показательнее всего в этом отношении южноафриканский миф, гласящий (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 407): «Нужно назвать скалу по имени и громко крикнуть: Скала Утуньямбили, раскройся, дабы я мог войти! —

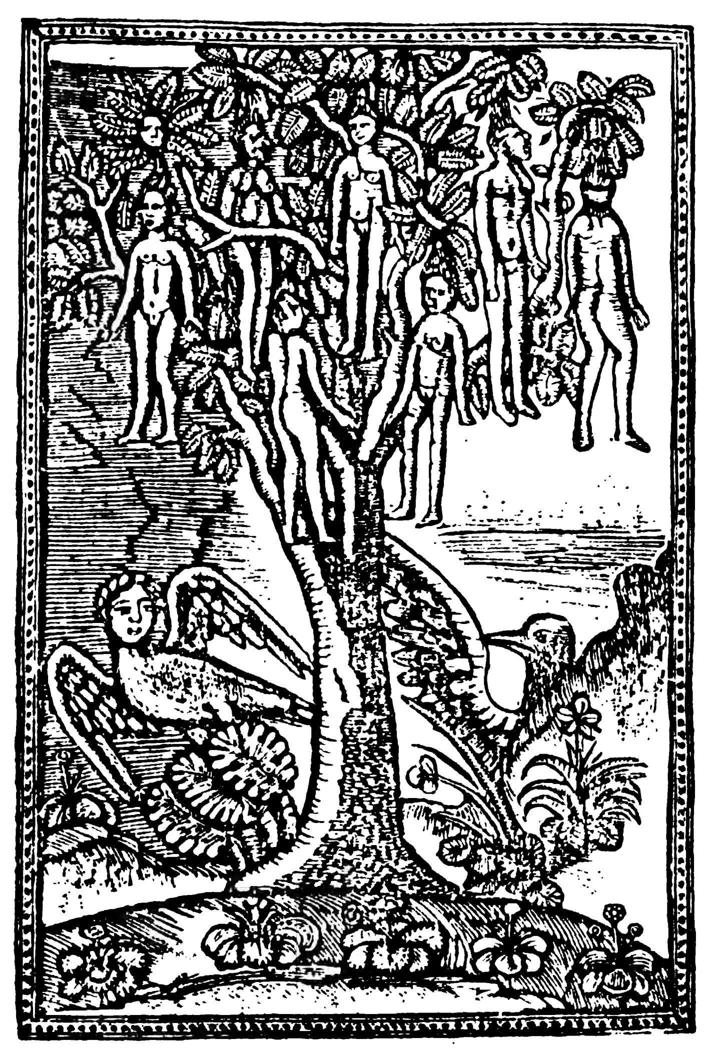


Рис. 80. Дерево вак-вак с плодами в виде людей.
Из турецкой «Истории Западной Индии». Гравюра на дереве. 1730 г. Константинополь

но рожающими матерями (рис. 80), как в греческом мифе, где μελίαι νύμφαι представляют ясеневые деревья, матерей людей бронзового века (нимфы ясеневого дерева являются матерями титанов). В «Бундахишне» первые люди Машйа и Машйане символически связаны с образом древовидного ревеня. Согласно одному нордическому мифу, бог создал человека, вдохнув жизнь в вещество, называемое *tre** (дерево)** . Греческое ὕλη также означает «дерево». В дереве мирового ясеня, Иггдрасиль, во время светопреставления скрывается одна человеческая чета, от которой впоследствии происходят все расы возобновленного мира людей*** . В момент всеобщего разрушения мировой ясень становится охраняющей матерью, деревом, беременным жизнью и смертью****. Регенеративная функция мирового ясеня помогает объяснить образ, встречающийся в

Если же скала не пожелает раскрыться для данного человека, то она может ответить: Скала не раскрывается для детей, она открывается только ласточкам, носящимся в воздухе!» Знаменательно то, что скалу не может раскрыть никакая человеческая сила, а только магическое слово — или же птица. Уже эта формулировка показывает, что раскрывание скалы есть действие, которое в действительности неосуществимо, его можно только *желать* совершить. На средневерхнегерманском языке «желать» (*wünschen*) то же самое, что «иметь возможность делать что-то необычное, чрезвычайное». Птица — символ «желательного мышления».

* *Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. II. II. S. 571.

** В Афинах существовал семейный род «высеченных из тополя».

*** *Herrmann P.* Nordische Mythologie. S. 589.

**** Яванские племена имеют обыкновение ставить своих идолов в искусственно выдолбленные древесные дупла. В персидском мифе белый гаома — небесное дерево, растущее в озере Ворукаша; рыба Кармаги плавает вокруг него и защищает его от жабы Аримана. Оно дарует вечную жизнь, дарует женщинам детей, девушкам мужей, а мужчинам коней. В Минокиреде дерево называется «приготовляющим мертвецов» (*Spiegel F.* Eränische Altertumskunde II. S. 115).



Рис. 81. Буддийское Древо мертвых.
Резьба по дереву. Китай. Музей этнографии, Берлин

одной из глав египетской Книги Мертвых, называемой «Врата познания душ Востока»:

> Я гребец на священном челне, я рулевой, не знающий покоя, на ладье Ра*. Я знаю дерево изумрудного цвета, из середины которого возносится Ра к заоблачным высотам**.

368

Тут корабль и дерево (Челн мертвых и Древо мертвых) тесно связаны друг с другом (рис. 81). Идея заключается в том, что изображение солнце-бога Митры на геддернхеймском барельефе (рис. 19), где мы видим его наполовину вышедшим из дерева, следует толковать по аналогии с историей Ра, рожденного и воспрявшего из дерева. На других памятниках Митра выступает наполовину из скалы, что наглядно демонстрирует рождение из скалы. Часто около места рождения Митры присутствует река. Этому конгломерату символов*** соответствует предание об Ашане, первом короле саксов, родившемся из скалы горной цепи Гарца, посреди леса, около источника****.

Тут перед нами все материнские символы вместе — земля, дерево, вода — три формы устойчивой материи. Не удивительно, что в средневековой поэзии дереву придавали почетный титул «госпожи». Не удивительно также и то, что христианская легенда переделала Древо смерти — крест — в Древо жизни, так что Христа часто изображали на зеленеющем плодоносном дереве (рис. 69). Цеклер*****, авторитетный исследователь истории креста, тоже считает весьма допустимым такое сведение символа креста к Древу жизни; важный ритуальный

---

* Солнечный корабль, переправляющий солнце и души по морю мертвых в страну восхода.

** *Brugsch H.* Religion und Mythologie Religion und Mythologie der alten Ägypter. S. 177.

*** Подобно тому, как у Исайи (Ис 51, 1): «Взгляните на скалу, из которой вы иссечены, и в глубину рва, из которого вы извлечены».

**** *Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie I. S. 474, 572.

***** *Zöckler O.* The Cross of Christ.



Рис. 82. Крест на могиле Адама.
Деталь западных ворот собора в Страсбурге. 1280 г.

символ дерева подтвержден еще вавилонскими источниками. Такому пониманию не противоречит и дохристианское значение этого (универсально распространенного) символа; напротив, оно только подтверждает такое понимание, потому что смысл его есть жизнь. Появление креста в солнечном культе (в данном случае равночленного креста и свастики в качестве солнечного колеса), равно как и в культе богинь любви, отнюдь не противоречит вышеприведенному историческому значению. Христианская легенда широко использовала этот символизм. Знатоку средневековой истории искусства знакомо изображение креста, вырастающего на Адамовой могиле (рис. 82). Легенда гласит, будто Адам был погребен на Голгофе; Сет посадил на его могиле ветку райского дерева, которая впоследствии стала крестом — деревом, на котором распяли Христа. Как известно, грех и смерть появились в мире по вине Адама, Христос же своей смертью искупил за нас эту вину. На вопрос, в чем же состояла вина Адама, следует ответить, что его непрощенный и лишь смертью Христа искупленный грех состоял в том, что Адам дерзнул сорвать плод с райского дерева*.

Какое это имело последствие, о том повествует еврейская легенда: кто-то сподобился еще раз заглянуть в рай, уже после грехопадения, и увидел там дерево и четыре (водных) потока. Но дерево засохло, а в ветвях его покоился младенец. Мать зачала ребенка**.

---

* На германские священные деревья было тоже наложено абсолютное табу: с них не смели срывать ни листочка, а вокруг них, на земле, куда достигала их тень, нельзя было прикасаться ни к одному растению.

** Германская сага гласит (*Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. III. S. 969), что спаситель-герой родится тогда, когда слабый побег, показавшийся из каменной скалы, разрастется в большое дерево и когда из досок этого дерева сделают колыбельку, в которой будут качать героя. Текст этой саги таков: «Будет посажена липа; на макушке ее вырастут два сучка; из досок их сколотят люльку; первого младенца, что будут качать в этой люльке, пронзят мечом и предадут смерти. Тогда наступит спасение». Знаменательно то, что и в германских сагах пришествие грядущего

369

Этому замечательному сказанию соответствует талмудическое предание, по которому у Адама еще до Евы была жена, демоническая женщина, по имени Лилит, с которой он боролся за власть. Однако Лилит благодаря заклинанию именем Божиим поднялась в воздух и скрылась в море. Адам же с помощью трех ангелов заставил ее возвратиться* . Лилит обратилась в мару (ведьму, душащую спящих) или ламию (рис. 83), угрожавшую беременным женщинам и похищавшую новорожденных детей. Параллельным мифом является миф о ламиях, ночных привидениях, пугавших детей. Первоначальное сказание гласило, что Ламия была любовницей Зевса, но ревнивая Гера сделала так, что Ламия производила на свет только мертвых детей. С тех пор яростная Ламия стала преследовать детей и убивать



Рис. 83. Ламия, уносящая новорожденного младенца. *Из фриза «Надгробный камень гарпиям». Акрополь Ксанфа. Британский музей, Лондон*

события связано с деревом, пускающим побеги. Христа иногда называли «побегом» или «лозой».

* В этом мы узнаем мотив «птичьей помощи». Ангелы, в сущности, тоже птицы. Ср. с этим птичье оперение душ в подземном мире, «душа птица»; в жертве Митры (*Sacrificium mithriacum*) вестником богов («ангелом») является то ворон, то крылатый Гермес. В талмудической традиции ангелы представляют существа мужского рода. Символика трех ангелов важна, потому что она обозначает верхнюю, воздушную, духовную триаду в конфликте с *нижней*, женской силой. См.: *Юнг К. Г.* Феноменология духа в волшебных сказках. (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Дух Меркурий. М., 1996. С. 199–252.)

их, где только представлялся случай. Этот мотив многократно встречается в сказках, где мать часто появляется настоящей убийцей* или людоедкой (рис. 43); примером тому может послужить в немецкой литературе известная сказка про Гензеля и Гретель. Ламия — есть также имя большой прожорливой рыбы**, и здесь, таким образом, восстанавливается связь с мифом о ките-драконе, так превосходно разработанном Фробениусом. Тут мы снова встречаемся со страшной матерью в образе прожорливой рыбьей пасти — смертоносной бездны***. У Фробениуса мы находим многочисленные примеры, где чудовище проглатывает не только людей, но и животных, растения и целые страны; все это герой спасает и ведет к славному возрождению.

370

Ламии (рис. 83) суть типичные ночные мары, женская природа которых подтверждается многочисленными доказательствами****. Одной из общеизвестных особенностей ламий является то, что они ездят верхом на своих жертвах. Их противоположностями являются кони-призраки, уносящие всадника бешеным галопом. В этих символических формах легко узнать тип «страшного» сновидения, которое, благодаря исследованию Лайстнера*****, уже стало важным ключом для толкования волшебных сказок. Езда верхом вызывает особый интерес в свете исследований детской психологии: две работы —

* *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes.

** Λαμός — «горло, глотка»; τὰ λαμία — «ущелье, узкий проход».

*** Отметим тесную связь между δελφις — «дельфин» и δελφύς — «матка». В Дельфах существовало дельфийское ущелье и δελφινίς, треножник с ногами, выполненными в форме дельфинов. Ср. Меликерта на дельфине и Мелькартово жертвоприношение огню.

**** Ср. пространное сопоставление у Джонса (*Jones E.* On the nightmare).

***** *Leistner L.* Das Raetsel der Sphinx.

Фрейда и моя*, — трактующие об этом вопросе, выяснили, с одной стороны, пугающее значение лошадей, с другой стороны, сексуальное значение фантазий верховой езды. Существенной чертой является сам *ритм*, который допускает сексуальную трактовку лишь во вторую очередь. Принимая во внимание все эти факторы, мы не слишком удивимся тому, что мировой материнский ясень Иггдрасиль по-немецки называется «страшным конем» (*Schreckross*). Каннегитер говорит о ночных марах: «Еще поныне прогоняют христиане ночных мар (богинь-матерей) тем, что кладут на крышу лошадиный череп. Такой скелет часто можно встретить в деревнях. Существует поверье, что эти духи ночи выезжают на свои собрания верхом, причем на далеких расстояниях замучивают своих лошадей»**. На первый взгляд кажется, что существует этимологическая связь между *nightmare* (ночным кошмаром (*англ.*)) и mare (кобылой (*англ.*)) — *Mar* и *Mähre* (*нем.*). Индо-европейский корень для мары — **mark*; сравним со староирландским *marc*. *Mare* родственно староверхненемецкому *meriha* (ж. р. от *marah* — «жеребец»), древне-английскому *myre* (ж. р. от *mearch* — «жеребец»), древнескандинавскому *merr*. Предполагаемый источник «ночного кошмара» есть древнеанглийский и древненорвежский *mara*, «великанша-людоедка, кошмар, демон», и расширительно — «ночной кошмар». Франц. *cauchemar* пришло из латинского *calcare* — «топтать, давить», в реитеративном смысле — «давить» виноград; это также относится к петуху, который «топчет» курицу. Подобное движение типично и для ночного кошмара; соответственно, говорится о короле шведов Ванланди: «Mara trad hann» («Мара во сне затоптала его до смерти»)***. Синонимом ночного кошмара вы-

* *Фрейд З.* Анализ фобии пятилетнего мальчика; *Юнг К. Г.* Конфликты детской души.

** См.: «Письма об алтаре, найденном в Новомагуме» (Epistola de ara ad Noviomagum reperta. P. 25.), цитируются по книге Гримма (*Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. III. S. 1246).

*** «Сага об Инглингах» цитируется по книге Гримма (*Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. III. S. 1246).

ступает тролль или «топтальщик». Топтательное движение было выявлено у детей Фрейдом и мной опытным путем. Это показывает, что вторичное сексуальное значение приближено к притоптыванию или битью ногами, хотя ритм, очевидно, остается первичным. Подобно маре, Штемпе топчет*.

371

Индоевропейский корень **mer*, **mor* означает «умирать». Отсюда происходит латинское *mors*, греческое «судьба» и, возможно, греческое слово, означающее богиню судьбы**. Норны, сидящие под мировым ясенем, — хорошо известные персонификации судьбы вроде Клото («прядущая»), Лахезис («дающая жребий») и Атропос («неотвратимая»). Через кельтов понятие Судеб, вероятней всего, перешло в *matres* и *matronae* (матерей и матрон)***, которых тевтоны рассматривали как божественных. Божественное значение матерей исходит и от Юлия Цезаря, когда он говорит: «Матроны выбираются судьбой (жребием) и предсказаниями относительно целесообразности вступать в сражение или не вступать»****.

372

В связи с этимологией *Mar* и *(night) mare* следует добавить, что французское *mère* имеет сильное фонетическое сходство с *mare*, хотя это, говоря этимологически, ничего не доказывает. На славянском *mara* означает «ведьма»; на польском *mora* значит «ночной кошмар». *Mor* или *More* на швейцарском немец-

---

* У Гримма (*Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. I. S. 277–278) читаем: «Быстро ем вечером и молюсь, чтобы Штемпе не затоптал тебя». (Согласно цитатам Гримма, Штемпе является неведомой ночной фигурой-призраком, которая приводит детей в ужас тем, что топчет их.)

** *Herrmann P.* Nordische Mythologie. S. 64; *Fick.* Wörterbuch. I. S. 716.

*** *Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. I. S. 417.

**** *Цезарь Г. Ю.* Записки о Галльской войне. См. гадательное значение дельфийского божества, источника Мимира и далее.

ком означает «свинья» (оно также используется как клятвенное слово). Чешское *mura* означает и «ночной кошмар», и сфинкса (хищную ночную бабочку). Такая странная связь объясняется тем, что бабочка является символом и аллегорией психического. *Sphingidae* (вечерние бабочки), как и ночные кошмары, возникают из темноты. В заключение необходимо упомянуть о том, что священное оливковое дерево в Афинах называлось «мория», происходящеее от греческого слова μόρος, «судьба». Галлирофий, сын Посейдона, хотел срубить дерево, но, пытаясь сделать это, убил себя топором.

373

Фонетическая связь между немецким *Mar*, французским *mère* и различными словами, обозначающими «море» (*mare* (*лат.*), *Meer* (*нем.*), *mer* (*фр.*)), определенно примечательна, хотя этимологически случайна. Не заставляет ли нас эта связь обратить взоры назад на «великий изначальный образ» матери, которая некогда была для всех нас единственным миром, а впоследствии стала символом всей Вселенной? О Матерях говорит и Гёте, что вокруг них носится «сонм творений в образах живых». Христиане тоже не могли воздержаться от соединения Богоматери с водой: «Ave Maria stella», — так начинается одна из литаний к Марии. Вероятно, значимо и то, что первое слово ребенка *ма-ма* (грудь матери) повторяется на самых разных языках и что матерей двоих религиозных деятелей звали Мария и Майя. Что мать для ребенка играет роль «лошади», яснее всего показывает первобытный обычай носить детей за спиной или на бедре. Вотан (Один) висел на мировом ясене, на своей матери, на своем «страшном коне».

374

Мы уже видели, что Исида, матерь богов, сыграла злую шутку с солнце-богом, положив на его пути ядовитую змею, и, согласно Плутарху, Исида ведет себя точно так же коварно и по отношению к сыну своему Гору. Дело в том, что Гор побеждает злого Сета, который предательски умертвил своего отца Осириса. Но Исида снова его спасает. Возмущенный этим Гор под-

нимает руку на мать и срывает с ее головы царственный венец*, вместо которого Тот дал ей коровью голову (рис. 71). После этого Гор побеждает Сета во второй раз. По греческому сказанию Тифон (Сет) — огромный дракон. Но даже и без такого пояснения понятно, что борьба Гора не что иное, как типичная борьба солнца-героя с «китом-драконом». О последнем же мы знаем, что он символ Ужасной Матери, прожорливой смертоносной пасти, где людей стирают в порошок и раздробляют на мелкие куски** (рис. 43). Кто преодолеет это чудовище, тот обретает новую и вечную юность. Но в большинстве случаев для этого необходимо — наперекор всем опасностям — погрузиться во чрево чудовища*** («нисхождение в ад») и провести там некоторое время (по Фробениусу «ночное заключение в море»). (См. диаграмму в § 309; рис. 62.)

375

Из этого следует, что борьба с «ночным драконом» не что иное, как победа над матерью, которую подозревают в гнусном преступлении, а именно в том, что она коварно предала сына. Полное подтверждение этих взаимоотношений нам дают открытые Джорджем Смитом фрагменты вавилонского эпоса о сотворении мира, большей частью принадлежавшие библиотеке Ашшурбанипала. Время происхождения текстов можно отнести к эпохе Хаммурапи (2000 г. до н. э.). Из этого рассказа о со-

---

* «Он поднял даже руку на свою мать, сорвал корону с ее головы» (*Плутарх*. Исида и Осирис. 19, 6).

** См. экзотические мифы, приведенные у Фробениуса, где чрево кита не что иное, как страна мертвых.

*** Одна из постоянных особенностей мара заключается в том, что он может вылезти только из того же отверстия, в которое влез. Как говорит Мефистофель (перевод Б. Пастернака):

Чертям и призракам запрещено
Наружу выходить иной дорогой,
Чем внутрь вошли; закон на это строгий.

Этот мотив в качестве проецированного мотива желания принадлежит к категории мифов возрождения.

творении мира мы узнаем, что известный нам уже бог-сын Эа, сын водной глуби и бог мудрости*, победил Апсу.

Апсу — прародитель великих богов (первоначально он составлял своего рода триаду вместе с Тиамат, матерью богов, и Мумму, своим визирем), так что Эа побеждает отца. Однако Тиамат, непрестанно думавшая о мщении, готовится вступить в борьбу с богами:

> Мать Убур, все сотворившая, снабдила непобедимым оружием, родила исполинских змей, острозубых, во всех отношениях беспощадных; вместо крови она влила яд в их тела. Она облекла их в одежды ужасных яростных гигантских саламандр. Она наделила их страшным блеском и горделивой походкой. Всякий при виде их от страха лишался сознания. Их туловища должны были взвиваться; никогда они не обращались в бегство. Она породила саламандр, драконов и сфинксов, ураганы, бешеных псов и людей-скорпионов, львов-демонов, рыбообразных людей и кентавров с беспощадным оружием, бесстрашных в бою. Мощны ее (Тиамат) повеления, непобедимы они.
>
> После того, как Тиамат укрепила свое создание, она измыслила битву против богов, против своих потомков. Чтобы отомстить за Апсу, Тиамат поступила злобно.
>
> Когда об этом услышал Эа, он преисполнился скорби и печально опустился на землю.
>
> Он предстал перед отцом, своим родителем Анеаром, чтобы поведать ему обо всех замыслах Тиамат: «Тиамат, наша мать, возымела к нам отвращение и создала скопище, исступленное и яростное»**.

376

Против страшных полчищ Тиамат боги, наконец, посылают бога весны Мардука — победоносное солнце. Мардук готовится к бою; о главном его оружии говорится так:

* Бездна мудрости, ключ мудрости, источник фантазии. См. ниже § 640.

** *Gressmann H.* Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente. I. S. 4.

> Он создал злой ветер Имгуллу, южную бурю и ураган; четвероветрие, семиветрие, вихрь и ветер бедствий. После этого он выпустил созданные им ветры, всего-навсего семь; они следовали за ним, чтобы вызвать в Тиамат смятение. Тогда Господь взял циклон, свое мощное оружие, вступил на вихрь-колесницу, несравнимую и ужасную.

377

Главное его оружие — ветер и сеть, которой он опутывает Тиамат. Подойдя к ней, он вызывает ее на поединок*.

> Тогда встали друг против друга Тиамат и Мардук, мудрейший среди богов; поднялись на бой, сошлись для сражения. Тогда Господь расставил свои сети и ими поймал ее; из среды своих приближенных он выпустил ей в лицо Имгуллу, и, когда Тиамат широко раскрыла свою пасть, он впустил в нее Имгуллу, для того, чтобы она не могла больше сомкнуть губы. Яростными ветрами он наполнил ее утробу; ее внутренность сжалась и пасть широко раскрылась. Тогда он поднес копье и пронзил ее тело, внутренности ее он растерзал и сердце ее он изрезал, укротил ее и лишил жизни; труп же он бросил и наступил на него ногой.

378

После того, как Мардук убил мать, он задумался над сотворением мира:

> Глубоко задумавшись над ее телом, Господь отдыхал. Мудро замышляя, он затем разрезал ее, как плоскую рыбу, на две части**, одну половину воздвиг и ею покрыл небеса.

---

* «И приблизился Господь, вглядываясь внутрь Тиамат».

** Рассечение матери; равно как и расщелина, разверзание земли см.: *Roscher W. H.* Lexikon. S. v. «Kaineus» § 439, 460, 480, 638.

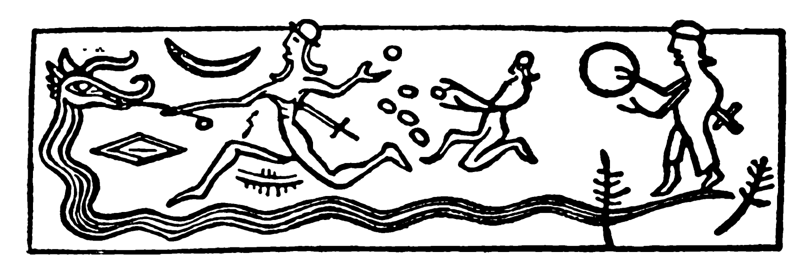


Рис. 84. Мардук сражается с Тиамат.
Ассирийская цилиндрическая печать

379

Итак, Мардук сотворил Вселенную из матери (рис. 84). Совершенно очевидно, что убиение матери-дракона совершается тут в отрицательной форме оплодотворения ветром.

Мир создается из матери, то есть посредством отнятого (благодаря жертвоприношению) у матери либидо и блокировкой регрессии, угрожавшей подавить героя. Эту знаменательную формулу нам придется еще ярче осветить в последней главе. В литературе Ветхого Завета мы также находим весьма интересные параллели к этому исконному мифу. Это блестяще доказал Гункель*. Стоит проследить психологию этих параллелей.

Исайя (Ис 51:9, 10) говорит следующее:

> Восстань, восстань, облекись крепостью, мышца Господня! Восстань, как в дни древние, в роды давние! Не ты ли сразила Раава, поразила крокодила? Не ты ли иссушила море, воды великой бездны, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искупленные?

380

В Ветхом Завете Египет часто называется Раавом или драконом (Исайя (Ис 30:7) говорит о Египте: «Раав, который сидит спокойно») — Раав, поэтому, значит нечто злое и враждебное. Здесь же Раав появляется в образе старого дракона Тиамат,

* *Gunkel J. F. H.* Schöpfung und Chaos. Gettingen, 1895. S. 30.

против злонамеренной власти которого выступает Мардук или Иегова. Выражение «искупленные» относится к освобожденным от рабства евреям, но является вместе с тем и мифологическим, потому что ведь и герой освобождает из кита-дракона всех ранее поглощенных (Фробениус).

381

Псалтирь (Пс 89:10): «Ты низложил Раава как пораженного!»

382

Иов 26:12, 13:

> Силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость. От духа Его — великолепие неба; рука Его пронзает быстрого скорпиона.

383

Гункель отождествляет Раава с Хаосом, то есть с Тиамат. Дракон Раав появляется также в виде левиафана, чудовища вод и персонификации моря.

384

Псалтирь (Пс 73:13, 14, 15):

> Ты расторг силою Твоею море, Ты сокрушил головы змиев в воде; Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни, [Ефиопским]; Ты иссек источник и поток, Ты иссушил сильные реки.

385

Далее перед нами ясно вырисовывается следующая параллель в Книге пророка Исайи (Ис 27:1):

> В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское.

386

В книге Иова (Иов 40:20, 21) мы встречаем особый мотив:

> Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его? проколешь ли иглою челюсть его?

387

Многочисленные параллели к этому мотиву мы находим у Фробениуса в приведенных им экзотических мифах, где морское чудовище-матерь вылавливается тем же самым образом.

388

Мы уже видели, что кровосмесительный запрет не позволяет сыну символически возродить самого себя через мать. Не человек как таковой, который должен регенерироваться и рождаться заново, как обновленное целое, но, в согласии с утверждениями мифологии, — герой или бог, обновляющий себя.

Эти фигуры обычно выражаются или характеризуются символами либидо (свет, огонь, солнце и так далее), так что здесь мы имеем дело с репрезентацией психической энергии. Фактически, это персонификации либидо. В последнее время это подтверждено и в психиатрии — все части психического в той степени, в какой они обладают определенной автономией, демонстрируют личный характер сродни отщепленным продуктам истерии и шизофрении, «духам-медиумам», персонажам, являющимся во сне и так далее. Каждая отщепленная часть либидо, любой комплекс обладают (статусом) или являются (фрагментарной) личностью. По крайней мере, так выглядит картина с точки зрения наблюдателя. Но когда мы погружаемся в суть вопроса, то обнаруживаем, что речь здесь идет об архетипических образованиях. Окончательных аргументов против самой гипотезы, что эти архетипические фигуры с самого начала наделены личностным статусом и не являются просто вторичными персонализациями, у нас нет. До той поры, пока архетипы не представляют просто функциональные отношения, они проявляют себя как личностные факторы или посредники. В этой форме они переживаются как реальные чувственные состояния и не являются «фикциями воображения», на чем мог бы настаивать рационализм.

Соответственно, человек прослеживает свое человеческое личностное начало лишь вторичным образом: из того, что сами мифы называют его происшедшим от богов и героев; или — на психологическом языке — его сознание самого себя как личности проистекает прежде всего из влияния квазиличных архетипов* . В подтверждение этого можно привести многочисленные мифологические доказательства.

389

Таким образом, на первом месте выступает бог, который преобразует себя, и только через него человек принимает участие в преобразовании. Например, Пта, «формовщик, гончар, строитель» создал на гончарном круге свое яйцо (рис. 85), ибо он есть «бессмертный, самотворящий, саморастущий плод, творец яйца, вышедшего из первичной воды». В египетской Книге Мертвых говорится так: «Я есть священный сокол**, вылупившийся из собственного яйца». Другое место в Книге Мертвых гласит: «Я сотворил Нун, таящегося в подземном мире. Гнезда моего никто не увидит, и яйца моего никто не разобьет». В еще одном фрагменте в Книге Мертвых говорится: «Великий и славный бог в яйце своем есть собственная самопричина и причина всего, что произошло из него»*** (ср. рис. 119). Поэтому бог Нагага-Уер называется также Великим Гоготуном («Книга мертвых» 98:2: «Я гогочу, как гусь, и свищу, как сокол»).

390

Формирование канала регрессивного либидо в образе бога находит свое подтверждение в мифологическом утверждении, что сами боги или герои совершают инцест. На примитивном уровне какой-либо дополнительной символизации и не требуется.

* Представленные в человеческой среде квартетностью, состоящей из отца, матери, крестного отца, крестной матери; последние два соответствуют божественной паре.

** То есть солнце-бог.

*** *Brugsch H.* Religion und Mythologie der alten Ägypter. S. 161 ff.

Она становится необходимой только тогда, когда мифологическое утверждение начинает дискредитировать бога, что обычно случается только на более высоком уровне морали.

Так, Геродот сообщает:



Рис. 85. Формирование мирового яйца: Пта работает на гончарном круге. *Египет*

> Как они в городе Бусирисе справляют праздник Исиды, уже раньше отмечено мной. А именно: после жертвоприношения начинают драться — мужчины и женщины — многотысячная толпа. Однако того, из-за которого они дерутся, было бы грешно назвать.
>
> В Папремисе же они приносят жертвы со священнодействиями, как и в других местах. Но когда солнце начинает склоняться на запад, лишь несколько священников еще продолжают священнодействовать вокруг изображения божества; большинство же их стоит с деревянными дубинами у входа; а те, что хотят дать обет, более тысячи человек, также с деревянными дубинами в руках, толпятся против них. Накануне они вывозят изображение в маленьком позолоченном ковчеге и перевозят его в другое святилище. И те немногие, что остаются возле изображения, везут четырехколесную колесницу, на которой стоит храм со скрытым в нем изображением божества. Другие же, что стоят в притворе, не впускают их; однако те, которым предстоит дать обет, защитники бога, наступают на них и побоями их отгоняют. Тогда начинается жаркая драка, во время которой они разбивают друг другу головы и многие, думается мне, умирают от ран, — хотя сами египтяне утверждают, что ни один не умирает.

> Туземцы утверждают, что ввели эти праздничные скопища затем [потому], что в этом святилище обитает мать Арея*. Арея же воспитывали вне родных пределов; когда он возмужал, то возвратился, чтобы познать мать**; но слуги его матери, еще никогда не видавшие его в лицо, не хотели впустить его к ней, а удерживали его, тогда он призвал из другого города людей, жестоко расправился со слугами и вошел к своей матери. Поэтому они утверждают, что эту драку ввели в память Арея, в дни празднества во имя его***.

391

В тексте, обнаруженном в пирамиде, описывается борьба мертвого фараона за верховенство на небесах и говорится следующее:

> Небо плачет, звезды дрожат, хранители богов трепещут, а их слуги бегут прочь, когда они узревают Владыку, воздымающегося как дух, как бога, продолжающего жизнь его отцов и обладающего своими матерями****.

392

Ясно, что жрецы борются и даже убивают друг друга за свое право обладать тайной божественного инцеста*****; это их удел******, тогда как само геройское деяние принадлежит богу.

---

* Под Ареем, вероятно, разумеется египетский бог Сет.

** В некоторых переводах Геродота слово «познать» переведено как «вступить в половое сношение со своей матерью».

*** *Геродот*. Кн. II, 61 и далее.

**** *Dieterich A*. Eine Mithrasliturgie. S. 100.

***** Полинезийский миф народа маури повествует о том, как герой украл у своей матери пояс. Кража вуали в мифе о лебедедевице означает то же самое. В нигерийском мифе народа йоруба герой попросту насилует свою мать (*Frobenius L*. Das Zeitalter des Sonnengottes).

****** Вышеупомянутый миф о Галлирофии (§ 372), который сам себя убивает, в то время как собирается срубить Морию —

Смерть Бальдра, последовавшая от ранения веткой омелы, представляет собой полную аналогию со смертью Осириса (болезнь Ра) и, очевидно, требует аналогичного объяснения. В мифе рассказывается, что всей твари запретили трогать Бальдра — забыли только о ветке омелы, потому что она была «еще слишком молода». А она-то и сразила Бальдра. Омела — паразит. Из паразитирующих вьющихся растений выделывали «женскую» деревянную часть для ритуального огнесверления; это и есть «огне-матерь»*. В немецкой легенде мара после своего ночного увеселения отдыхает на «maerentakken», под которой Гримм предполагает омелу**. Омела была целительным средством против бесплодия. В Галлии друиды имели право взбираться на священный дуб для срезания ритуальной омелы лишь с торжественными церемониями и после жертвоприношения. Это не что иное, как ритуально ограниченный и организованный инцест. То, что растет на дереве, есть дитя (рис. 80) или что-либо в обновленной и омоложенной форме, и это как раз и есть то, что никто не может иметь, поскольку табу на инцест запрещает это. Нам сообщается, что ветка омелы, убившая Бальдура, была «слишком молодой»; следовательно, вьющийся паразит может быть истолкован как «дитя дерева». Но так же, как дерево ассоциируется с матерью и происхождением, омела представляет источник жизни, той магической жизненной силы, в честь ежегодного обновления которой в доисторические времена устраивались празднества со всеми почестями, отдаваемыми божественному сыну, *puer aeternus* (вечному дитя). Грациозный Бальдр и есть такая фигура. Этот тип воспринимается лишь как быстротечное существование, поскольку он всегда не что иное, как ожидание чего-

---

священное дерево Афин, содержит в себе ту же психологию. Точно так же и кастрация жрецов (кастрация Аттиса) во имя служения великой матери. Аскетическое самоистязание в христианстве, конечно, имеет те же источники (например, самокастрация Оригена).

* Ср.: *Kuhn A.* Mythologische Studien. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks.

** *Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. Vol. III. S. 1246.

то желаемого, некая надежда на осуществление. Здесь налицо все характеристики цветка, который, как и юный бог, умирает молодым*. Причина здесь кроется в том, что он живет за счет матери и через нее и не может пробиться к корням этого мира, поэтому он обнаруживает себя в состоянии перманентного инцеста. Он является, так сказать, лишь материнским сном, идеалом, который она затем забирает в себя обратно, что видно на примере ближневосточных «солнечных богов»: Таммуза, Аттиса, Адониса и Христа. Омела, как и Бальдр, представляет «дитя матери», взыскуемую и возрождаемую жизненную силу, которая течет из нее. Но отделенная от своего хозяина, омела гибнет. Поэтому, когда друид отрезает ее, он ее убивает и этим поступком символически повторяет фатальную самокастрацию Аттиса и ранение Адониса клыком вепря. Это сон матери в матриархальные времена, когда отец еще не стоял рядом с сыном.

393

Но почему омела должна была убить Бальдра, ведь она в некотором смысле является его сестрой или братом? Любовное видение *puer aeternus* является, увы, формой иллюзии. В действительности же, он паразитирует на матери, он персонаж ее воображения, который живет только тогда, когда пускает корни в материнское тело. В реальном психическом переживании мать соответствует коллективному бессознательному, а сын — сознанию, которое воображает себя свободным, но всякий раз должно уступать силе спящего и притупленного бессознательного. Омела, в свою очередь, соответствует теневому брату, описание которого дано в блестящей новелле Гофмана «Эликсир дьявола», с которым психотерапевт встречается регулярно как с персонификацией личного бессознательного**.

* Прекрасное описание *puer aeternus* есть в изысканной маленькой книге летчика Антуана Сент-Экзюпери «Маленький принц». Мое впечатление, что автор имел личный материнский комплекс, было впоследствии подтверждено из непосредственного общения.

** *Юнг К. Г.* Связь между эго и бессознательным. (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С. 105–106.)

Точно так же, как вечером тени удлиняются и, в конце концов, заполняют все, так и омела предвещает конец Бальдра. Будучи равной самому Бальдру, она сбивается с дерева подобно «сокровищу, которое трудно добыть». Тень становится фатальной, когда жизненное начало ослабевает и уменьшается или у героя остается слишком мало сознания, чтобы завершить начатую им героическую задачу.

394

«Сын матери» как простой смертный умирает молодым, но как бог он может делать то, что запрещено и не под силу обычному человеку: он совершает магический инцест и, таким образом, приобретает бессмертие. В мифах герой не умирает; вместо этого он должен побеждать дракона смерти.

395

Как может догадаться читатель, дракон представляет отрицательную мать-имаго и тем самым выражает сопротивление инцесту или страх перед ним. Драконы и змеи — символические репрезентации страха последствий нарушения табу и регрессии в инцест. Отсюда понятно, что мы вынуждены снова и снова возвращаться к мотиву дерева и змеи. Змеи и драконы особо значимы как охранители или защитники сокровища. Черная лошадь, Апаоша, также имеет это значение в древнеперсидской песне о Тиштрийе, где она перекрывает источники дождевого озера. Белая лошадь Тиштрийя совершает две напрасных попытки обуздать и покорить Апаошу; в третьей попытке ей это удается с помощью Ахурамазды*. После этого

* Подобный же мотив, хотя в ином применении, мы находим в нижнесаксонском сказании. Придет время, и вырастет ясень, от которого еще ничего не видно, только крошечный побег его еле заметно выглядывает из-под земли. В каждую новогоднюю ночь к нему подъезжает белый всадник на белом коне для того, чтобы отрубить молодой побег. Но одновременно появляется черный всадник и вступает в сражение. После долгой борьбы белому удается прогнать черного и отрубить побег. Но придет время, и белому всаднику не удастся больше победить черного

хляби небесные разверзаются и плодоносный дождь проливается на землю.

В этой символике мы достаточно ясно видим, как одно либидо противопоставляется другому, одно желание — другому; как бессознательное конфликтует внутри самого себя и как мифологический человек постигал бессознательное во всех перипетиях и противоречиях внешней природы без всякого подозрения, что он пристально всматривался в полный парадоксов задний фон своего собственного сознания.

396

Итак, символ дерева, обвитого змеей, следует, между прочим, толковать как мать, защищенную против инцеста страхом. Этот символ нередко встречается на памятниках Митры. В том же смысле следует понимать и утес, обвитый змеей, ибо Митра (как и Мен) был рожден из утеса. Змея, угрожающая новорожденному (Митре, Аполлону, Гераклу), объясняется легендой о Лилит и о Ламии. Пифон, дракон Лето, и Пойн, опустошившие страну Кротопа, посланы отцом новорожденного. Данный факт указывает на отца как на причину страха, что, как мы знаем, подсказало Фрейду его знаменитый этиологический миф о первичной орде с ревнивым старым патриархом во главе. Непосредственной моделью здесь, очевидно, выступает ревнивый Яхве, борющийся за то, чтобы уберечь свою жену Израиль от блудодейства с чужими богами. Отец представляет мир моральных заповедей и запретов, хотя за недостатком информации относительно порядков в доисторические времена вопрос о том, насколько первые моральные установления возникали из суровой жизненной необходимости, а не из семейных предубеждений племенного отца, остается открытым. Во всяком случае, легче проследить за банкой, полной пауков, чем за женщинами в первобытной орде. Отец — представитель

всадника; тогда ясень начнет расти, и когда он вырастет так, что под ним можно будет привязать коня, то придет могущественный царь, и начнется великая битва, то есть конец света. (*Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. Vol. III. S. 960.)



Рис. 86. Митра, несущий быка.
Рельеф. Замок Штокштадт. Германия

(племенного) духа, в чью функцию входит противостояние чистым инстинктам. В этом заключается его архетипическая роль, которая ложится на него вне зависимости от его личных качеств; следовательно, он весьма часто является предметом невротических страхов для сына. Соответственно, чудовище, которое сын должен победить, часто выступает в облике великана, охраняющего сокровище или женщину. Превосходный пример мы находим в эпосе о Гильгамеше: великан Хумбаба, стерегущий сад Иштар*.

Гильгамеш побеждает великана и завоевывает город, в котором живет Иштар. Иштар предлагает Гильгамешу свою любовь и предъявляет к нему сексуальные требования**. Я ду-

* Дальнейшие примеры см. у Фробениуса.

** См.: *Jensen P.* Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur.

маю, что этих данных довольно для того, чтобы понять роль Гора, которую придает ему Плутарх, — в особенности насилие над Исидой. Благодаря победе над матерью герой становится подобным солнцу — он вновь порождает самого себя. Он обретает непоборимую силу солнца, силу вечно новой юности. Опираясь на это, мы поймем и ряд изображений из мифа Митры на геддернгеймском барельефе (рис. 19). Прежде всего, там изображено рождение Митры из макушки дерева; на следующем изображении он несет на себе убитого им быка (рис. 86). Здесь бык имеет то же самое значение, что и чудовище, и может быть сравнен с самим быком, побежденным Гильгамешем. Он представляет отца, который — парадоксально — усиливает запрет на инцест, как великана и опасного животного. Парадокс заключается в том, что подобно матери, которая дает жизнь, а затем забирает ее обратно в образе «ужасной» или «пожирающей» матери, отец живет жизнью необузданного инстинкта и в тоже время является живым воплощением закона, который противостоит инстинкту. Есть, однако, здесь тонкое и важное отличие: отец не совершает инцеста, в то время как сын обнаруживает подобное намерение. Родительский (отцовский) закон направлен против инцеста и включает всю силу и ярость необузданного инстинкта. Фрейд просмотрел тот факт, что дух также следует определенной динамике, что и должно быть, если психическое не хочет утратить свое саморегулирующееся равновесие. Но так же, как «отец», представитель морального закона, не есть один лишь объективный факт, но и субъективный психический фактор в самом сыне, убийство быка ясно указывает на укрощение животного инстинкта и в то же самое время на скрытое укрощение силы самого закона, а следовательно, и криминальной узурпации справедливости. Поскольку лучшее — всегда враг хорошему, каждая радикальная инновация является нарушением того, что традиционно считалось правильным, и иногда может стать преступлением, наказываемым смертью. Как мы знаем, эта дилемма играла важную роль в психологии раннего христианства в то время, когда она вошла в конфликт с иудейским законом. В глазах евреев Христос, несомненно, представал как нарушитель за-

кона. Не случайно он назван вторым Адамом; так же, как первый Адам стал сознательным через грех, через вкушение с древа познания, второй Адам обрел необходимую связь с совершенно иным Богом*.

397

На третьем изображении Митра касается рукой нимба на голове солнца-бога (*Sol*). Этот жест заставляет вспомнить основную мысль христианства, согласно которой победившие, преодолевшие, обретут венец вечной жизни.

398

На четвертом изображении солнце-бог стоит на коленях перед Митрой (рис. 20). Два последних изображения ясно показывают нам, что Митра захватил солнечную мощь и тем самым стал властелином и над солнцем. Он победил свою «животную природу» (быка). Животное представляет инстинктивное начало, но человек тем и отличается от животного, что побеждает свою животную природу. Так и Митра: он принес в жертву свою животную природу — решение, заранее подготовленное в эпосе о Гильгамеше отречением героя от ужасной Иштар. В жертвоприношении Митры (*Sacrificium mithriacum*), уже несколько аскетически окрашенном, преодоление матери не совершается больше путем архаического насилия над ней, а путем отречения от своих собственных инстинктивных желаний. Примитивная мысль о возрождении путем кровосмесительного возвращения в материнскую утробу тут получила уже сильный сдвиг: человек настолько ушел вперед на пути доместика-

* Эта трансформация богообраза ясно ощущалась и выражалась даже и в Средние века (см.: *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 522 и далее). Само преобразование изначально отражено еще в Книге Иова: Яхве позволяет одурачить себя Сатане, поступая безжалостно в отношении Иова. Но хотя Иов вынужден смириться с жестокой силой, он одерживает моральную победу. В этом конфликте заложено подающее надежды сознание Христа: «Я есмь путь, и правда, и жизнь».

ции, что мнит обрести вечную, светозарно-солнечную жизнь не через совершение инцеста, а путем жертвенного отречения от инцестных желаний. Эта знаменательная метаморфоза, выявленная в мистерии Митры, достигает своего высшего свершения лишь в символе Бога, распятого на кресте. В искупление адамова греха свершилось кровавое человеческое жертвоприношение — повешение на Древе жизни* (рис. 69). Хотя Древо жизни имеет материнское значение, оно больше не сама мать, а символический эквивалент, которому герой вверяет свою жизнь. Едва ли можно вообразить какой-либо другой символ, который столь явственно выражал покорение инстинкта. Даже форма смерти обнаруживает символическое содержание этого действа: герой вешает себя в ветвях материнского дерева, позволяя прибить свои руки к кресту. Мы можем сказать, что он объединяет себя с матерью в смерти и в то же самое время отрицает само действие объединения, оплачивая свою вину смертельными муками. Этот акт высшей отваги и высшего отречения представляет сокрушительное поражение животной природы человека и является также заслуживающим высшего спасения, потому что уже одно это деяние кажется равнозначным искуплению адамова греха необузданной инстинктивности. Эта жертва и есть тот самый поворот регрессии — это успешная канализация либидо в символический эквивалент матери и, следовательно, его одухотворение.

399

Как уже упомянуто выше, подвешивание жертв на деревья является общераспространенным ритуальным обычаем; особенно многочисленные примеры тому мы можем почерпнуть из германских источников**. Ритуал требовал, чтобы жертву прокалывали копьем. Так, например, в «Старшей Эдде» Один говорит:

---

* Христос умер на том же самом дереве, у которого согрешил Адам. См.: *Zöckler O.* The Cross of Christ. P. 225.

** Шкуры животных подвешивались на жертвенные деревья, после чего протыкались копьем.

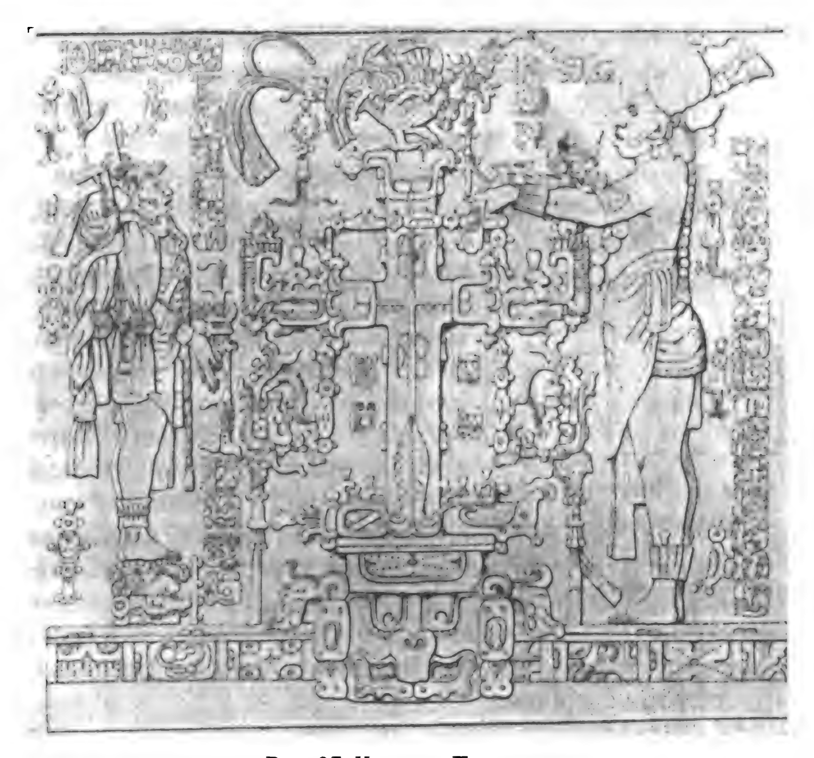


Рис. 87. Крест из Паленке.
Рельеф. Майя, Юкатан, Мексика

Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзенный копьем,
посвященный Одину,
в жертву себе же...*

400

Распинание жертв на крестах было обычным явлением и в Америке (до ее открытия). Мюллер** упоминает об ацтекской ру-

* «Речи Высокого». Перевод А. И. Корсуна.
** *Müller J. G.* Geschichte der amerikanischen Urreligionen. S. 498.



Рис. 88. Жизнедающий крест анк. *Египет*

кописи — кодексе Майера-Фейервари; в конце рукописи находится исполинский крест, посредине которого повешено окровавленное божество. Не менее интересен крест из Паленке (рис. 87)*. В его навершии находится птица, по обе стороны — человеческие фигуры, взирающие на крест, одна из которых держит младенца, приготовляясь либо к жертвоприношению, либо к крещению. Говорят, что древние ацтеки ежегодно в весеннее время взывали к милости Синтеотль, «дочери неба и богине хлебных растений»; при этом прибивали юношу или девушку к кресту и пронзали жертву стрелами**. Название мексиканского креста в переводе значит: «Дерево нашей жизни или плоти»***. Статуя с острова Филы представляет Осириса в форме распятого бога, оплакиваемого Исидой и Нефтидой, его сестрами-супругами****.

401

Мы уже говорили о том, что значение креста отнюдь не исчерпывается Древом жизни. Мюллер говорит о кресте как о знаке дождя и плодородия*****. Нужно еще заметить, что крест име-

* *Stefens J. L.* Incedents of Travel in Central America. Vol. II. P. 346.

** *Zöckler O.* The Cross of Christ. P. 25.

*** *Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 408.

**** *Rosselini N. F. I. B.* Monumenti dell'Egitto. III. P. 23.

***** *Zöckler O.* The Cross of Christ. P. 6ff. В египетском изображении рождения царя, в Луксоре, птицеголовый Тот, Логос и посланник богов, показан объявляющим юной царице Маутме, что она родит сына. В другой сцене Хнуф и Хатор держат жизнедающий крест анк у ее рта, тем самым оплодотворяя ее духовным или символическим образом (ср. рис. 88).

ет важное значение как знак, долженствующий отвращать всякого рода бедствия (осенение себя крестным знамением).

402

Ввиду того, что крест весьма похож на человеческую фигуру с распростертыми руками, следует упомянуть и о том, что в раннем христианском искусстве Христос не изображается прибитым к кресту, а стоящим перед ним с разведенными руками*. Морис интерпретирует это следующим образом:

> Достоверно известен весьма замечательный обычай друидов выбирать в священном лесу наиболее прекрасное и величественное дерево как эмблему того бога, которому они поклонялись. Друиды отрезали боковые его ветви, из которых две самые длинные прикреплялись к наивысшей части ствола, как распростертые человеческие руки, воспроизводя таким образом (со стволом вместе) крест громадных размеров (рис. 89); в коре же в нескольких местах также вырезалась буква «тау»**.

403

В индийской секте джайнов Древо познания также имеет человеческую форму, представленную в виде мощного древесного ствола в форме человеческой головы, из вершины которой растут две длинные ветви, по бокам опускающиеся вниз; третья ветвь, покороче, стремится вертикально вверх; она украшена утолщением в форме почки или цветка***.

Робертсон упоминает о том, что и в ассирийской системе есть изображение крестообразного божества, причем верти-

---

* Робертсон (*Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 409) приводит такой факт: мексиканский жрец облекается в кожу только что убитой женщины и становится перед богом войны с крестообразно распростертыми руками.

** *Maurice T.* Indian Antiquities. Vol. IV. P. 68. Под «тау» он имеет в виду первобытную египетскую Т-образную форму креста.

*** *Zöckler O.* The Cross of Christ. P. 12.

кальный столб соответствует человеческой фигуре, а горизонтальная перекладина изображает условную форму двух крыльев*.

Многочисленные древнегреческие идолы, найденные на острове Эгина, по характеру сходны с вышеупомянутыми изображениями: они имеют непомерно длинную голову, слегка приподнятые крыльеобразные руки и груди, явственно выступающие спереди**.

404

Я оставляю открытым многократно возникавший вопрос о том, имеет ли символ креста какое-нибудь отношение к двум кускам дерева для ритуального добывания огня. Но мне кажется, что символ креста действительно заключает в себе значение «единения»; ведь и эта мысль, в конце концов, причастна к волхованиям, вызывающим плодородие, и, в особенности, к понятию вечного возобновления, которое, в свою очередь, самым тесным образом слито с понятием креста. С понятием креста как символа «единения» мы встречаемся в платоновском «Тимее», где мировая душа представляется в форме буквы «Х» (кси), простершейся между небом и землей, то есть в форме «косого креста». Согласно Платону, мировая душа заключает в себе весь телесный мир — образ, который не может не напомнить нам о матери:

> Душу он (Демиург) вселил в середину мирового тела и распространил ее по всей Вселенной, и ею же снаружи окутал мировое тело. Таким образом, он создал Вселенную в виде вращающегося круга, единого, одинокого и способного, благодаря своему превосходству, общаться с самим собой, не нуждаясь ни в ком ином, самопознающего, дружественного к самому себе. Всеми этими мероприятиями он создал мир, как единого блаженного бога***.

---

* *Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 133.

** Сообщением об этих открытиях я обязан Фихтеру, профессору Технического института в Штутгарте.

*** *Платон.* Тимей. М. 1994. Т. 3. С. 437.

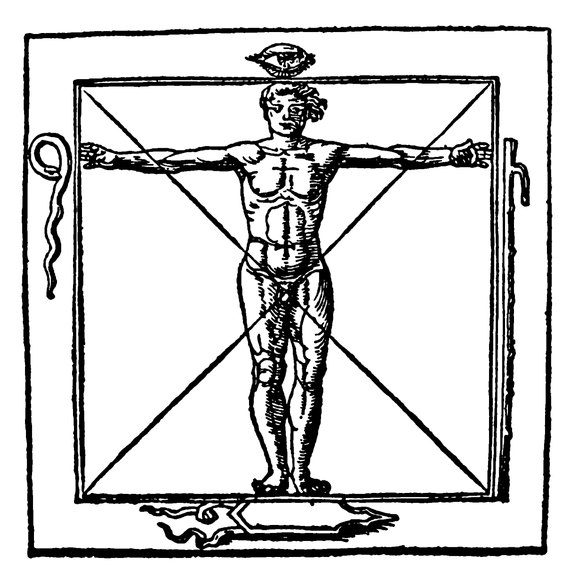


Рис. 89. Человек-крест.
Из книги Агриппы Неттесгеймского «Оккультная философия». Кельн, 1533 г.

405
Эта высшая степень бездеятельности и свободы от каких-либо потребностей, символизированная замкнутостью в самом себе, и есть божественное блаженство. Человек в этом состоянии содержится, как в своем собственном сосуде, наподобие индийского бога в лотосе или же в объятиях Шакти. В соответствии с этим мифологическим и философским представлением Диоген, «достойный зависти человек», жил в бочке; этим он придал мифологическое выражение своей блаженной и богоподобной свободе от всех потребностей и нужд житейских (фантазия о чреве матери). Об отношении мировой души к мировому телу Платон говорит:

> Если мы лишь теперь начинаем говорить о душе, то это не потому, что бог сотворил ее после тела: ибо он не мог допустить, чтобы старшая была подчинена младшей; это мы, постоянно зависящие от случайности и приблизитель-

ности, так рассуждаем; он же создал душу так, что она по своему первенству и превосходству предшествовала телу и была почтеннее его; он поставил ее госпожой и будущей повелительницей над телом*.

406

По разным другим намекам мы можем заключить, что образ «души» в той или иной степени совпадает с материнским имаго**. Дальнейшее развитие мировой души описывается в «Тимее» в неясной, скорее, противоречивой манере***. Когда само действие завершилось, то произошло следующее:

> Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест-накрест, наподобие буквы «Х», и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. Когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал обустраивать внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках.

407

Такое же освобождение символа креста от его конкретной формы мы находим у индейцев муисков: над водяной гладью (прудом или рекой) они растягивают два крест-накрест положенные каната и у точки пересечения бросают в воду жертвенные дары — плоды, елей и драгоценные камни****. Оче-

---

* *Платон.* Тимей. М. 1994. Т. 3. С. 437.

** О «душе» и «душевном образе» см.: *Юнг К. Г.* Психологические типы. Гл. XI. Анима — архетип женского начала, играет очень важную роль в мужском бессознательном. См.: *Юнг К. Г.* Отношения между эго и бессознательным. Понятие о мировой душе в «Тимее» Платона я обсуждал в работе «Психологический подход к догмату Троицы» (рус. перевод см. в книге: *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М., 1995. С. 22–23).

*** См.: *Юнг К. Г.* Психологические типы.

**** *Zöckler O.* The Cross of Christ. P. 24.

видно, что тут божеством является вода, а не крест, указывающий только на место, предназначенное для жертвы. Символика в данном случае не совсем ясна. Вода — и, в особенности, глубокая вода — обычно несет в себе материнское значение, грубо соответствуя «утробе». Точка пересечения двух веревок есть точка «единения», где имело место непосредственно само «пересечение». (Отметим двойной смысл того слова! Согласно всем аналогиям, цель оплодотворяющей магии — способствовать *увеличению* вещей, предназначенных для жертвы.)

408

Ввиду того, что крест в форме *crux ansata* постоянно встречается в руках египетского Атума, высшего бога, возглавлявшего божественную девятку (Эннеаду), его значение — «жизнь», и здесь подразумевается, что бог дает жизнь (рис. 88). Пожалуй, будет нелишним сказать еще кое-что о значении жизнедающего бога. Атум из Она-Гелиополиса называется «отцом своей матери»; объяснять такое название было бы излишним. Данная ему в подруги богиня Иусат называется то матерью бога, то дочерью, то супругой его. Первый осенний день называется в гелиополийских записях «праздником богини Иусасит, прибытием сестры, долженствующей сочетаться с отцом». Это день, в который «богиня Мехнит оканчивает свою работу с тем, чтобы дать богу Осирису войти в левый глаз»*. День этот называется также «наполнением священного ока всем потребным ему». Луноокая небесная корова, вологоловая Исида в день осеннего равноденствия вбирает в себя семя, от которого зачинается Гор (Луна как хранилище семени)**. Ясно, что



Рис. 90. Луна как местообиталище душ. *Халцедоновая гемма. I в. до н. э.*

* «Левый глаз» есть луна. См. также рис. 90 и § 487 о луне как месте собирания душ.

** *Brugsch H.* Religion und Mythologie der alten Aegypter. S. 281.

глаз — не что иное, как женский половой орган; близкое отношение к этому имеет один из мифов об Индре: в наказание за известного рода излишества все его тело покрылось изображениями йони (вульвы); однако боги до известной степени помиловали его, заменив постыдный образ йони глазами. Уменьшенный образ, отраженный в глазу, *pupilla* («зрачок») есть «дитя». Великий бог становится снова дитятей, он входит в материнскую утробу с тем, чтобы родиться вновь* (рис. 70). Один из гимнов гласит: «Мать твоя, небо, простирает руки к тебе».

409

А в другом месте гимн продолжает:

Ты сияешь на спине матери твоей, о отец богов; каждый день твоя мать принимает тебя в свои объятия. Когда ты блистаешь в жилище ночном, то сочетаешься с матерью твоей, небом**.

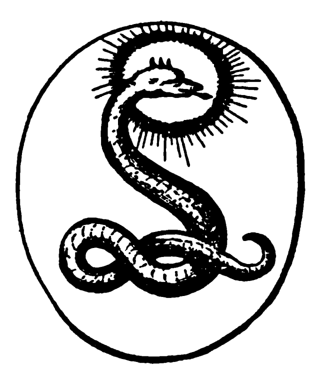


Рис. 91.
Агатодемоническая змея.
Античная гемма

410

Атум из Гераполиса не только имеет при себе *crux ansata* в качестве символа: он же является одним из наиболее частых его прозвищ, а именно *ankh* или *ankhi*, «жизнь» или «живой». Он почитается главным образом как агатодемоническая змея (рис. 91), о которой говорится: «Священная, агатодемоническая змея происходит из города Нези». Змея благодаря своему свойству сбрасывать кожу считается символом возобновления, возрождения, точно так же, как и жук (солнечный символ), о котором говорят, что он, будучи лишь мужского пола, обладает самопроизводительной силой. Имя «Хнум» (другое

* См. § 351 о возвращении Ра на спину небесной коровы. Один из индусских очистительных ритуалов требует, чтобы кающийся пролезал через чучело коровы, как бы для возрождения.

** *Schultze F*. Psychologie der Naturvolker. S. 338.

название для Тума, под которым всегда разумеется солнце-бог) происходит от глагола *пит*, то есть «вступать в союз» или «объединяться»*. Хнум появляется преимущественно в роли гончара, лепящего свое собственное яйцо (ср. рис. 85).

411

Из всего этого ясно, что крест — символ многоликий и главное его значение — значение Древа жизни и матери. Отсюда понятно и его символизирование в человеческом облике. Многочисленные формы *crux ansata* имеют значение жизни и плодородия, а также единения, которые могут истолковываться как *иерогамия* бога со своей матерью с целью победы над смертью и обновления жизни**. Совершенно ясно, что эта мифологема перешла в христианство. Например, Блаженный Августин говорит:

> Как жених Христос вышел из своей опочивальни и прошествовал в предчувствии своего бракосочетания на лоно мира... Он взошел на брачное ложе креста и там совершил свой брак. И когда он постиг знаки творения, то с любовью отдал себя мукам на месте своего обручения и соединился с женщиной навеки***.

412

Аналогия, действительно, настолько ясна, что едва ли требуется дальнейший комментарий. Поэтому в древнеанглийской «Жалобе Марии»**** проявляется не только трогательный, но,

* *Brugsch H.* Religion und Mythologie der alten Aegypter. S. 290.

** В этой формуле нет ничего удивительного, так как это первобытный человек в нас, чьи животные силы возникают в религии. Слова Дитриха в такой связи приобретают особенно глубокое значение: «Древние мысли возникают снизу и получают новую силу в истории религии. Революция снизу создает новую жизнь в изначальных нерушимых формах».

*** Под «женщиной» здесь понимается церковь (рис. 64).

**** См. «Спор между Марией и Крестом» в книге Морриса: *Morris R.* Legends of the Holy Rood. P. 134–135.

несмотря на свою наивность, и чрезвычайно глубокомысленный символизм: Мария упрекает Крест, называя его коварным деревом, несправедливо и неосновательно погубившим «непорочный плод ее чрева, ее прелестную птичку», ядовитым напитком, смертоносным напитком, предназначенным лишь для причастных греху потомков грешника Адама. Сын же ее вины не имеет. Она плачет и жалуется:

> Крест, ты сына моего злая мачеха, ты повесил его так высоко, что я не могу поцеловать даже его ног! Крест, ты смертельный враг мой; ты умертвил мою синюю пташку!

413

На что Святой Крест отвечает:

> Жена, тебе я обязан своей славой; чудесный плод твой, что теперь я ношу, сияет алым цветом. Не только для тебя, нет, для спасения всего мира расцвел в тебе этот дивный цветок.

414

О взаимоотношении двух матерей Святой Крест говорит:

> Тебя венчали небесной царицей ради младенца, что ты родила. Я же в день судный предстану лучезарной святыней перед всем миром; и тогда раздастся мой плач по твоему святому, невинно на мне убиенному сыну.

415

В плаче по умирающему богу сливаются убивающая матерь-смерть и жизнетворящая родительница-мать; чтобы внешним знаком закрепить их союз, Мария целует крест и примиряется с ним*. Наивная египетская древность еще сохранила связь противоположных тенденций в материнском имаго Исиды.

* Кол, на котором в Греции осуществлялось наказание преступников, назывался «геката».

Отделение сына от матери означает выход человека из животного бессознательного. Только благодаря беспощадности «кровосмесительного запрета»* мог возникнуть сознавший себя самого индивид, до тех пор составлявший одно целое со своим племенем; и лишь так стала возможной идея индивидуальной и окончательной смерти. Итак, через грех Адама смерть вошла в мир. Невротик, который не в силах оставить свою мать, имеет на то веские причины: страх смерти приковывает его к ней. Кажется, нет достаточно сильного понятия, достаточно мощного слова, чтобы выразить значение этого конфликта. Слагались целые религиозные системы для того только, чтобы облечь в слова его силу, которая достаточно жестоко выражена в понятии «инцест». И не может быть, чтобы источником столь упорной, тысячелетиями длящейся борьбы за надлежащее выражение являлась только фактическая данность, ограниченная узко-вульгарным понятием инцеста; нет, очевидно, нужно понимать закон, первоначально и окончательно выраженный «запретом кровосмешения», как побуждение к доместикации и рассматривать религиозные системы как установления, прежде всего принимающие в свое лоно все влечения животной природы, организующие их и постепенно приспособляющие их к более высоким культурным целям.

416

Вернемся теперь к видениям мисс Миллер. Некоторые из них (нижеследующие) не требуют подробного разбора. Первое представляет собой «пурпурный морской залив». Морская символика непосредственно примыкает ко всему предыдущему и может быть также отнесена к реминисценциям в неапольской бухте в первой части книги. Следуя принципу целостности

* Табу на инцест есть часть более сложного целого, то есть системы брачных разрядов или классов. Наиболее элементарной формой этой системы являлся брак между двоюродными братьями и сестрами. Это можно считать компромиссом между эндогамными и экзогамными тенденциями. См. мою работу «Психология переноса», § 433 и далее.

видения, мы не должны упустить значение бухты, так что имеет смысл бросить взгляд на этимологию данного понятия. Говоря вообще, бухта (*bay*) означает все, что выступает открыто. Французское *bayer* означает «держать рот открытым, зевать». Другим словом является английское слово «залив» (*gulf*), которое во французском (*golfe*) тесно связано с «пучиной» (*gouffre*) (сравни также английское *gap* — «ущелье»). *Gulf* связан с κολπος*, «недра, глубины, ущелье, чрево, утроба»; также «складка одежды или карман». (В швейцарском немецком *Buese* — «карман пальто или куртки».) Κόλπος может означать также глубокую впадину между гребнями волн или долину между двумя высокими горами.

Эти значения ясно указывают на лежащие в их основе изначальные идеи. Они делают понятным выбор слов, который использовал Гёте в том месте, где Фауст хотел бы устремиться за солнцем с окрыленным желанием, чтобы пить «потоки неугасимого света»:

Ущелья диких гор с высокими хребтами
Стеснить бы не могли стремления души;
Предстали бы моря, заснувшие в тиши,
Пред изумленными очами**.

417

Фауст, как и всякий герой, направляет свое страстное томление на тайну возрождения и бессмертия; поэтому путь его ведет к морю и опускается в глубины чудовищной бездны смерти; но страх перед узостью «прохода» через нее является вместе с тем путем, ведущим к новому дню.

Готов я в дальний путь! Вот океан кристальный
Блестит у ног моих поверхностью зеркальной
И светит новый день в безвестной стороне!

---

* *Diez F. Ch.* Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen. S. 168.

** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 2. «У городских ворот».

Вот колесница в пламени сиянья
Ко мне слетела! Предо мной эфир
И новый путь в пространствах мирозданья.
Туда готов лететь я — в новый мир.

О наслажденье жизнью неземною!
И смертные врата, которых избегает
Со страхом смертный, смело сам открой
И докажи, пожертвовав собой,
Что человек богам не уступает.

Пусть перед тем порогом роковым
Фантазия в испуге замирает;
Пусть целый ад с огнем своим
Вокруг него сверкает и зияет —
Мужайся, измени удел унылый свой,
Сойди в ничтожество отважною стопой!*

418

Следующее видение мисс Миллер — «крутой утес», кажется нам как бы подтверждением вышесказанного (см. *gouffre*). Заключением всего ряда отдельных видений является, как сообщает автор, беспорядочное сочетание звуков, что-то вроде *ва-ма*, *ва-ма*. Это совершенно первобытный и глубокий звук. Так как автор нам ничего не сообщает о субъективных источниках звуков, то нам остается одно лишь предположение: в связи с целым можно, пожалуй, принять этот звук за легкое искажение общеизвестного детского призыва «ма-ма».

VI. БИТВА ЗА ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ МАТЕРИ

419

Наступает перерыв видений — после чего деятельность бессознательного возобновляется с прежней силой.

* *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 2. «У городских ворот».

420

Появляется лес, деревья и кусты. После всех пояснений, данных в последней главе, нам остается указать лишь на то, что, по существу, символ леса совпадает со значением священного дерева. Священное дерево в большинстве случаев находится в священной части леса или в райском саду. Священная роща часто замещает запретное дерево (дерево табу) и наделяется всеми свойствами его. Эротическая символика сада общеизвестна. Мифологически лес имеет материнское значение, равно как и дерево. В последующем видении лес является сценой, на которой разыгрывается драматическая развязка — кончина Шивантопеля. Приведу, прежде всего, начало драмы, то есть первого жертвенного испытания, как оно приведено в первоначальном тексте. В начале следующей главы читатель найдет продолжение, монолог и описание самой жертвы.

> Шивантопель появляется с юга, верхом на коне, окутанный в яркий плащ, красного, синего и белого цвета. Индеец в одежде из оленьей, осыпанной жемчугом кожи, украшенный перьями, крадучись подходит к нему, готовый пустить в него стрелу. Но Шивантопель подставляет свою грудь с вызывающим видом, и индеец, словно под влиянием чар, пятится назад и исчезает в лесу.

421

Герой Шивантопель появляется верхом на коне. Этот факт, очевидно, имеет большое значение, что ясно вытекает из дальнейшего развития драмы: мы видим, что конь играет немаловажную роль, он умирает той же смертью, что и герой, который даже называет его «верным братом». Эти замечания указывают на знаменательное сходство между всадником и конем. Кажется, словно между ними существует какая-то внутренняя связь, ведущая их к одинаковой роковой развязке. Мы уже видели выше, что либидо, направленное на мать, на самом деле символизирует ее как лошадь*. Материнское имаго является

* Богиня подземного мира Геката иногда изображается с головой лошади. Деметра и Филира, желая ускользнуть от внимания

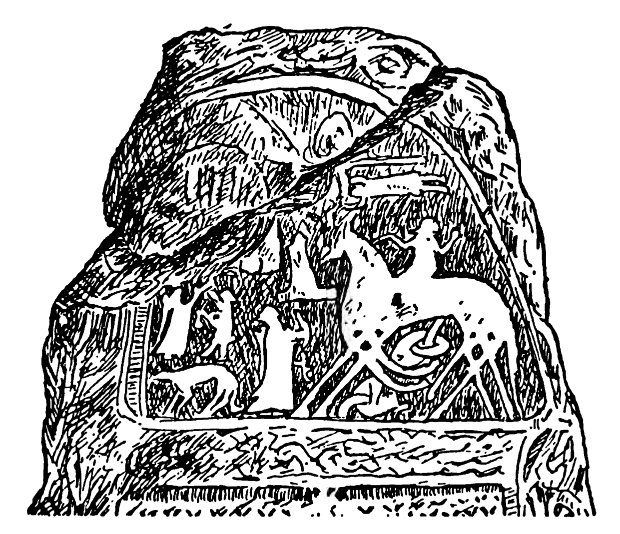


Рис. 92. Один верхом на восьминогом коне Слейпнире.
Надгробный камень. Готланд, Швеция. 1000 лет до н. э.

символом либидо и одновременно является в образе лошади; в некотором смысле значения двух символов перекрываются. Но общим фактором для обоих остается само либидо. В данном контексте герой и его конь являются художественной формой для идеи человека и подчиненной сферы животного влечения. Параллельными изображениями той же идеи могли бы быть: Агни на баране (рис. 36), Один на Слейпнире (рис. 92), Ахурамазда на Ангромайнью*, Яхве на чудовищном серафиме, Христос на ослице**, Дионис на осле, Митра на быке, сопровож-

Кроноса или Посейдона, превращали себя в кобыл. Ведьмы также часто превращаются в лошадей, вследствие чего на их руках можно заметить знаки от подковных гвоздей. Черт ездит верхом на ведьмах-лошадях (рис. 93); поповы кухарки после смерти превращаются в лошадей (*Negelein J.* Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. XI. S. 406).

* Точно так же, как легендарный царь Тамурат верхом на дьяволе Аримане.

** Допустимо, что ослица и осленок принадлежат к христианскому солнечному мифу, потому что созвездие Рака (летний солн-

даемый его символическими зверями, львом и змеей (рис. 19), Мен на коне с человеческими ногами, Фрейр на златощетинном вепре и т. д. Мифологическим верховым животным всегда присуще большое значение; поэтому они часто являются антропоморфизированными: так, например, у коня Мена передние ноги человеческие, Валаамова ослица говорит на человеческом языке, спасающийся бегством бык, на которого бросается Митра, дабы его заколоть (*taurokathapsis* = таврокатапсия*), по персидской легенде, в сущности, не кто иной, как сам бог. На палатинском пародийном граффити распятый изображен с ослиной головой (рис. 94), быть может, опираясь на древнюю легенду, по которой в Иерусалимском храме почиталось изображение осла**.

В образе Россельбарта («лошадиная борода») Один-Вотан является получеловеком-полуконем, то есть существом кентаврообразным. Одна древнегерманская загадка тоже указывает нам в очень милой форме на такое соединение коня с всадником***: «Кто это едет на праздничное собрание? Кто странствует по белому свету с тремя глазами****, десятью ногами (заметим, что у Слейпнира восемь ног) и одним хвостом?»***** Легенда приписывает лошади свойства, психологически присущие бессознательному человека: лошади обладают даром ясновидения и сверхъестественно чуткого слуха; они играют роль про-

---

цеворот) в древности называлось ослом с осленком. См.: *Robertson J. M*. Christianity and Mythology. P. 19.

* Этот образ взят, вероятно, из римского цирка. Испанский матадор еще и поныне пользуется славой героя. См. у Светония (*Suetonius*. Opera. Vol. II): «Они гоняют буйных быков по арене цирка, вскакивая на их спины, когда они утомлены, и пригибают их рогами к земле».

** Эта легенда является частью астрологического аспекта еврейского бога Сатурна, которого я не хотел бы обсуждать здесь.

*** См.: *Jahns Max*. Ross und Reiter.

**** Вотан — одноглазый. См.: *Schwartz W*. Indogermanischer Volksglaube. S. 164.

***** Один задает эту загадку королю Тидреку. *Schwartz W*. Indogermanischer Volksglaube. S. 183.



Рис. 93. Дьявол, уезжающий с ведьмой.
Из книги Олауса Магнуса «История северных народов».
Рим, 1555 г.

водников, выводящих заблудившегося на верную дорогу; они имеют дар прорицания. В «Илиаде» лошадь произносит зловещую речь; лошадь слышит слова, произносимые покойником, когда его везут хоронить, чего люди не могут слышать. Конь с человеческими ногами предсказывает Цезарю, что он завоюет мир (тут, вероятно, имеет место отождествление Цезаря с фригийским Меном). Осел прорицает Августу победу при Акции. Лошадь обладает также способностью видеть привидения. Все это соответствует типическим манифестациям бессознательного. И становится вполне понятным, что лошадь, как символ животного начала в человеке, имеет ближайшее отношение к черту. У черта одна нога лошадиная, а когда нужно, он и весь является в образе лошади. В критический момент он вдруг возьмет да и выставит свою лошадиную ногу (выражение, которое вошло уже в поговорку); так, во время похищения Хаддинга из-за плаща Одина внезапно выглядывает конь Слейпнир*. Черт садится верхом на спящего и давит его; поэтому о людях, которых душит кошмар, говорят, что их черт оседлал (это выражение тоже вошло в поговорку). В персидской мифологии бог ездит верхом на черте. Черт олицетворяет собой и сексуальность, как всякое зло; поэтому ведьмы имеют с ним

* *Negelein J. von.* Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. S. 412.

половые сношения, причем на шабашах он появляется в образе козла или жеребца. Несомненно, фаллическая природа черта приписывается также и коню, и этот символ встречается в таких сочетаниях, которые, помимо сексуального значения, никак нельзя было бы объяснить. Можно предположить, что Локи оплодотворяет в образе коня; то же самое делает и черт в качестве древнего бога огня, принимая при этом образ жеребца. Также и молния териоморфически изображается в образе лошади*. Одна довольно необразованная истеричка рассказывала мне, что в детстве она испытывала сильнейший страх перед грозой, и это потому, что каждый раз на том месте, куда ударяла молния, ее глазам представлялась внезапно огромная, до неба, черная лошадь. Индейская легенда рассказывает о черной громовой лошади Яма, боге смерти, обитающем на юге, местопребывании мифических штормов**. В германских сказаниях дьявол есть бог молнии, которая валит лошадь с копыт. Согласно исконному значению грозы в качестве элемента, оплодотворяющего землю, молнии — или лошадиной ноге — присуще фаллическое значение. И действительно, как в мифологии, так и во сне, лошадиная нога исполняет функцию фаллоса: необразованная пациентка, которую муж с самого начала грубо, насильственно принуждал к половому общению, часто видела во сне (после расторжения брака!), будто дикая лошадь вскакивает на нее и задней ногой ударяет ее в живот. Плутарх передал нам следующие слова молитвы из дионисийских оргий:

> Прииди, о Дионис, в твой храм элидский, прииди с харитами в храм твой священный, исступленно метая воловьей ногой***.

Пегас, ударяя копытом, выбивает из почвы родник Иппокрен. На коринфском изваянии Беллерофонта, также бывшего фонтаном, — вода текла из копыта лошади. Конь Бальдра

* *Negelein J. von*. Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. S. 412.

** *Schwartz W*. Indogermanischer Volksglaube. S. 88.

*** *Plutarch*. Quaestiones Graecae. 36.



Рис. 94. Пародия на распятие.
Граффити на стене. Палатин. Рим

вскрывает источник также ударом копыта. Таким образом, лошадиное копыто является подателем плодородной влаги*. Иэнс** приводит нижнеавстрийское сказание, по которому время от времени появляется исполин на белом коне, скачущий по горным вершинам; это, мол, к дождю. В германской саге богиня рождения, фрау Холле, появляется на лошади. Беременные женщины, которым пришло время родить, из своего фартука кормят овсом белую лошадь, прося ее позаботиться о скорейшем разрешении: по древнему обычаю лошадь должна была коснуться полового органа женщины. Лошадь (как и осел) имела вообще значение животного, посвященного Приапу***. Следы от конских копыт были идолами, дарующими благословение и плодородие; они же приносили богатство и имели значение пограничных знаков, подобно статуям Приапа в античном Риме. Как фаллические дактилы, так и конь открыл своим копытом богатые рудники в Гарце. Копыто — сокращенное выражение для лошадиной ноги**** — приносит счастье и предотвращает беду В Нидерландах вешают в конюшнях целую лошадиную ногу против злых чар. Известно аналогичное действие фаллуса, поэтому его изображение воздвигалось у ворот. Особенно действенной оказывалась кость лошадиной ноги в качестве громоотвода — по принципу: подобное лечится подобным.

422

Лошади являются также символом ветра, но *tertium comparationis* («третий член сравнения») опять-таки будет символ либидо. В германских сагах под ветром часто разумеют дикого охотника, сладострастно преследующего девушек. Один скачет галопом навстречу буре вслед за невестой-ветром (Фригг)*****

* Дальнейшие примеры см.: *Aigremont Dr.* Fuss- und Schuhsymbolik.

** *Jähns M.* Ross und Reiter. S. 27.

*** *Aigremont Dr.* Fuss- und Schuhsymbolik. S. 17.

**** *Negelein J. von.* Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. XI S. 386.

***** *Schwartz W.* Indogermanischer Volksglaube. S. 113.

Местности, известные своей штормовой погодой, часто заимствуют свои названия от лошадей, как, например, *Schimmelberge* (*Schimmel* — «белая лошадь»; *berge* — «холмы») в Люнебургской степи. Кентавры суть типичные боги ветра*.

423

Лошади имеют также значение огня и света. Примером этого являются огненные кони Гелиоса. Коней Гектора зовут Ксантф («желтый, светлый»), Подарг («быстроногий»), Ламп («светозарный») и Аифон («пламенный»). Зигфрид перескакивает через огненную стену на громоподобной лошади Грани, произведенной Слейпниром и единственно способной преодолеть огненный рубеж**. Наглядную символику огня представляет собой мистическая квадрига, упомянутая у Диона Хризостома***: высший бог беспрерывно кружит на своей колеснице. Колесница запряжена четверкой лошадей. Конь, находящийся на внешнем крае, двигается очень быстро. На его блестящей шкуре изображены знаки планет и созвездий****. Второй конь идет несколько медленнее и освещен только с одной стороны. Третий конь идет еще медленнее, а четвертый вертится вокруг собственной оси. В какой-то момент, однако, крайний конь своим огненным дыханием зажег гриву второго, а третий залил четвертого потоками пота. Тогда все кони растворились и перешли в субстанцию самого сильного и самого огненного

* Подобные указания на кентавров в качестве ветро-богов мы находим у Мейера (*Meyer E. H.* Indogermanische Mythen. S. 477).

** *Schwartz W.* Indogermanischer Volksglaube. S. 141.

*** Цит. по книге Кюмона: *Cumont F.* The Mysteries of Mitra. P. 25.

**** Это особенный мотив, отличающийся, вероятно, типическими чертами. Моя пациентка (см. мою работу «Психология dementia praecox», § 240) говорила тоже, что у ее лошадей полумесяцы под кожей, «словно локоны». Считается, что китайская «Книга перемен» («И-Цзин») была принесена в Китай лошадью, на спине которой были магические знаки. Кожа египетской небесной коровы была испещрена звездами (ср. рис. 77). Митраический Эон носит знаки зодиака на своей коже (рис. 24).

из них, который и стал править колесницей. Лошади символизируют собой также и четыре стихии. Описанная катастрофа есть мировой пожар и потоп, после чего распадение божества на множественные части прекращается и восстанавливается божественное единство*. Квадригу, несомненно, следует понимать и астрономически — как символ времени. Как мы уже видели в первой части, стоическое представление о роке символизируется в образе огня. Поэтому мы лишь последовательно разовьем эту мысль, если скажем, что понятие времени заключает в себе ту же самую символику либидо.

424

В «Брихадараньяка-упанишаде» говорится:

> Поистине, утренняя заря есть глава жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, пасть его — всюду распространенный огонь; год — это тело жертвенного коня. Небо — его спина, воздушное пространство — его брюшная полость, земля — его брюшной свод, полюсы — его бедра, полярные круги — его ребра, времена года — его члены, месяцы и полумесяц — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо. Корм, который он переваривает, — это песчаные пустыни, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — грива его, восходящее солнце — его передняя часть, нисходящее солнце — его задняя часть... Океан ему родной, океан — его колыбель.

425

Несомненно, что в данном случае лошадь символически истолкована в смысле времени, равно как и в смысле всего мира. В митраизме мы встречаем странного бога времени, Эона, (рис. 24), иначе называемого Кроносом или *deus leontoce-*

* Такое превращение является следствием мировой катастрофы. Цветение и умирание Древа жизни имеет в мифологии также и значение поворотного пункта, начала новой эпохи.

phalus (львино-змеиный бог), потому что его обычно изображают в виде человека с львиной головой, стоящего в застывшей позе и обвитого змеей, голова которой вздымается над львиной и свешивается вперед. Он держит в каждой руке по ключу, на груди его покоится перун, за спиной вздымаются четыре крыла, соответствующие четырем ветрам, иногда тело его изображается покрытым знаками зодиака. Дополнительные признаки его — петух и орудия производства. В утрехтской псалтири Каролингов, имеющей античные образцы, Эон изображен голым человеком, держащим в руках змею*. Это божество — как на то указывает уже самое название его — является символом времени; интересно отметить, что этот символ, в свою очередь, составлен из образов либидо. Лев как зодиакальный знак сильнейшего летнего зноя** есть символ *concupiscentia effrenata* (безумного желания). («Душа моя рыкает голосом голодного льва», — говорит Мехтильда Магдебургская.) В мистериях Митры змея часто бывает враждебной льву, что соответствует очень распространенному мифу о борьбе солнца с драконом. В египетской Книге Мертвых Тума даже называют котом, потому что он в таком образе побеждает змея Апопа. Обвивание является одновременно и поглощением, проникновением в материнскую утробу. Точно так же и время определяется закатом и восходом солнца, то есть умиранием и возрождением либидо, восхождением и закатом сознания. Эмблема петуха опять-таки указывает на время, а орудие — на творческую силу его («Durêe crêatice» Бергсона). Ормузд и Ариман произошли от «бесконечно долгой длительности» (*Zrwan akarana*). Время — не что иное, как пустое и лишь формальное понятие, оно выражается в мистериях как метаморфоза творческой силы либидо, точно так же, как время в физи-

* *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. P. 76.

** Поэтому Самсон и убивает льва, после чего добывает из трупа мед. Когда лето кончается, то начинается осеннее плодородие. Эта легенда о Самсоне является параллелью жертве Митры. См.: *Steinthal H.* Die Sage von Simson. S. 129.

ке идентично потоку энергетического процесса. Макробий говорит: «Современность изображается в виде львиной головы, так как свойства, ее обусловливающие, — крепость и огненность»*. Филон же Александрийский рассуждает так:

> Самыми дурными людьми, желающими затмить существенное бытие, время признается за бога; людьми помраченными время рассматривается как основная причина мира, но людьми мудрыми и отличными не время, а бог признается за бога**.

426

У Фирдоуси время часто представлено как символ судьбы или рока***. Но вышеупомянутый индусский текст идет еще дальше: в символе коня заключена вся вселенная; океан — ему родной, он — его колыбель; океан есть мать, отождествленная с мировой душой. Как Эон — не что иное, как либидо в «объятии» или состоянии смерти и возрождения, так и колыбель лошади есть океан; иными словами, либидо заключается в «матери», умирающей и вновь воскресающей в бессознательном.

427

Мы уже видели выше, как лошадь через Иггдрасиль связана с символикой дерева. Лошадь есть также Древо смерти; так, в Средние века погребальные носилки назывались «лошадью святого Михаила», а на новоперсидском языке вместо слова «гроб» говорят «деревянная лошадь»****. Лошадь также иг-

* Saturnaliorum Libri. VII. I. 20, 15 // Opera. II. P. 189.

** Цит. по: *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. P. 82.

*** См.: *Spiegel F.* Eränische Altertumskunde. II. S. 193. В трактате, приписываемом Зороастру, Ананке — богиня судьбы, символизируется воздухом. (*Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. S. 87).

**** Пациентка г-жи Шпильрейн говорит о лошадях, пожирающих людей и даже вырытые из земли трупы.

рает роль психопомпа, ибо верхом на ней переправляются в потусторонний мир; женщины-кони (валькирии) уносят души мертвых. В новогреческих песнях говорится о Хароне, сидящем верхом на коне.

428

Следует упомянуть еще об одной символической форме, а именно: черт иногда изображается верхом на *трехногой лошади*. Богиня смерти Хель во время чумы также едет верхом на трехногой лошади*. Стоящий в небесном дождевом озере Ворукаша исполинский осел** тоже о трех ногах: его моча очищает воду озера, от его рева зачинают все полезные звери, а у всех вредных случается выкидыш. Триада опять-таки указывает на фаллический элемент. Противоположная символика, которую мы видим у богини Хель, слилась в единый образ в легенде об осле, стоящем в озере Ворукаша. Здесь либидо присуще как оплодотворяющее, так и разрушающее свойство.

429

К герою драмы, описанной мисс Миллер, подкрадывается индеец, готовясь пустить в него стрелу. Но Шивантопель гордо стоит, выставив грудь навстречу врагу. Эта картина напоминает автору сцену между Кассием и Брутом в «Юлии Цезаре» Шекспира. Между друзьями возникло недоразумение: Брут упрекает Кассия в том, что тот отказывает ему в деньгах для легионов. Обиженный и раздраженный Кассий разражается жалобами:

Где вы, где вы, Антоний и Октавий?..
Зову я вас, чтоб Кассию отмстить!
Он жить устал! Он ненавидим теми,
Кого любил! Он братом оскорблен,

---

* *Negelein J. von*. Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. XI. S. 416. См. мои замечания о трехногой лошади в «Феноменологии духа в волшебных сказках». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Дух Меркурий. М., 1996.)

** См.: *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 535.

Как низкий раб. Его все недостатки
Сосчитаны, занесены, как в опись,
И брошены затем ему в лицо!..
Я выплакать слезами мог бы душу
Теперь свою! — Смотри, вот мой кинжал!
Вот грудь моя: в ней скрыто сердце, чище,
Чем золото; ценней, чем те богатства,
Которые один лишь только Плутус
Мог накопить в подземных глубинах.
Ты Римлянин! Вот мой кинжал! Тебе
Отказ послал я в деньгах — отдаю
Зато теперь тебе мое я сердце.
Рази его, рази, как поразил
Ты Цезаря! Ведь знаю я, что ты,
И поразив, любил его в тот час
Во много раз сердечней и сильней,
Чем Кассия*.

430

Для полноты материала следует упомянуть о том, что эта речь Кассия несколько напоминает предсмертный бред Сирано де Бержерака, но слова и поведение Кассия гораздо театральнее и преувеличеннее и отличаются даже несколько детским и истерическим характером. Ведь Брут и не думает его убивать, а, напротив, окатывает его в следующем диалоге холодной водой:

Брут:

Возьми кинжал назад.
Кричи, бесись, волен ты это делать!
Теряй хоть честь — все это будут шутки.
Ах, Кассий, Кассий! Ведь ягненком ты
Родился в свет, чей гнев похож на искру,
Что спит в кремне: удар ее заставит
Сверкнуть на миг и тотчас же остынет
Она опять.

---

* Здесь и далее перевод А. Л. Соколовского.

Кассий:

А я? Уже ль рожден
Я только для того, чтоб быть для Брута
Посмешищем? Чтоб он срывал на мне
Свою хандру и желчные порывы?

Брут:

В порыве я тебе все насказал.

Кассий:

Сознался ты?.. Так подавай же руку!

Брут:

И сердце с ней...

Кассий:

Ах, Брут!

Брут:

Ну, что еще?

Кассий:

Ужель меня не любишь ты настолько,
Чтоб извинить, когда я горячусь?
Ведь желчный нрав достался мне в наследство
От матери.

Брут:

Ну, хорошо. И если
Рассердишься на Брута ты вперед...
Представит он себе, что разворчался
Не ты, а мать, и кончит этим дело.

431

Разобрав аналитически обидчивость Кассия, мы приходим к тому заключению, что он в данном случае отождествляет себя с матерью и поэтому ведет себя женоподобно, о чем свидетельствует и его речь*. Его женская, алчущая любви, безнадежная

* Показательный случай идентификации с анимой. Первым носителем образа анимы является мать.

подчиненность мужской своенравной воле Брута дает последнему право ласково заметить, что он, Кассий, «подобен ягненку», то есть отличается слабостью, неустойчивостью характера, унаследованной им от матери. Из всего вышесказанного нетрудно сделать аналогичный вывод, показывающий нам наличность инфантильного предрасположения, в котором, как всегда, первое место занимает родительское имаго, в данном случае имаго матери. Индивид именно потому и инфантилен, что недостаточно или даже совсем не освободился от связанности с детской средой, то есть от своей приспособленности к родителям; это заставляет его неправильно реагировать на внешний мир: с одной стороны, он ведет себя, как дитя по отношению к родителям, постоянно требуя любви и ласки в награду; с другой же стороны, вследствие тесной связанности с родителями, инфантильный субьект отождествляется с ними, поступает, как отец и как мать. Он не в состоянии жить своей собственной жизнью, неспособен найти свой собственный, присущий именно ему характер и соответствующий тип поведения. Мы видим, как тонко и верно понимает его Брут, когда говорит, что «разворчался» не сам Кассий, а «разворчалась в нем мать». Психологически ценный факт указывает нам здесь на инфантильность Кассия и на его отождествление с матерью. Истерическое поведение Кассия можно вменить в вину тому, что он отчасти еще и ягненок, то есть невинное и вполне безобидное дитя. В области чувств он как бы отстал от самого себя; мы нередко встречаем такое явление, что люди, как будто бы могущественные, имеющие власть над жизнью и над людьми, ведут себя в области любви и чувства совершенно, как дети.

432

Понятно, что действующие лица драмы, написанной мисс Миллер, не что иное, как плоды ее собственной творческой фантазии, и поэтому являются представителями той или иной черты характера самого автора*. Герой Шивантопель представ-

* Поскольку ее фантазия не есть продукт, который она сознательно желала и воплотила в форму, а представляет собой непроизвольное творение.

ляет ее идеал, который в данном случае спроектирован на мужскую фигуру, так как мисс Миллер достаточно молода, чтобы усматривать свой идеал в мужчине. Она, очевидно, не получила здорового или спасительного разочарования в этом отношении, а все еще пребывает в очаровании собственными иллюзиями. Она еще не знает, что ее идеальной фигурой в действительности должна быть фигура женская, поскольку последняя может соприкоснуться с ней достаточно близко. Но поскольку этот идеал выражен в облике мужчины, то он не может привести ее к чему-либо: он просто стимулирует ее фантастические требования. Будь этот идеал ее собственного пола, она смогла бы однажды обнаружить, что она еще не вполне к нему приблизилась. Это было бы неприятно, но спасительно. Жест Сирано*, несомненно, прекрасен, он производит глубокое впечатление, тогда как жест Кассия более театрален. Оба героя хотят эффектно умереть — и Сирано это удается в большей степени. Это мучительное желание смерти предвосхищает неизбежный конец иллюзии того, что другой человек может быть идеальным. Идеал для мисс Миллер, по всей видимости, должен сменить место своей психической локализации — он может обрести свое жилище даже в ней самой. Это может означать весьма критическую точку на ее жизненном пути.

Поскольку, когда такая жизненно важная фигура, как идеал, начинает меняться, это, в известном смысле, означает, что эта фигура должна умереть. В индивиде это порождает самые разнообразные и безотчетные предчувствия смерти — романтической «мировой скуки» или «усталости». Значение подобной тенденции уже раньше подробно разобрано нами в связи со стихотворением мисс Миллер «Мотылек солнцу». Ее инфантильный мир стремится к завершению и замене на мир взрослый. Встречающееся у молодых девушек желание умереть — часто является лишь скрытым выражением этого стремления; оно остается позой даже и тогда, когда смерть действительно наступает, ибо даже смерть может быть драматизирована. Такой исход может придать позе красоту и ценность — и то лишь в некоторых случаях. Всем известно,

* См. выше § 48.

что апогей жизни символически выражается смертью, и это потому, что творческая деятельность и личностный рост, уносящие человека за пределы его самого, равняются его собственной смерти. Грядущее поколение является концом предыдущего. Будучи инфантильной личностью, мисс Миллер не может осознать, что ее задача заключается в том, чтобы жить; она не может установить для себя какую-либо цель или стандарт, относительно которых она могла бы чувствовать себя ответственной. Поэтому она не готова принять на себя и проблему любви, поскольку это требует полного осознания и ответственности, осмотрительности и предвидения. Это решение в пользу жизни, в конце которой стоит смерть. Любви и смерти друг с другом делать нечего.

433

Гордый жест, которым Шивантопель обнажает грудь навстречу смертоносной стреле, очень легко может иметь противоположное значение и косвенно выражать мольбу о сострадании со стороны другого и желание вызвать волнение и тревогу в нем; в таком случае этот жест неминуемо должен вызвать холодный анализ, который мог бы свести его к простейшим элементам; это самое и делает Брут. Жест Шивантопеля вызывает недоверие еще и потому, что сцена между Кассием и Брутом, послужившая образцом для мисс Миллер, косвенными путями обнаруживает, что перед нами не что иное, как инфантильное поведение. Когда жест оказывается слишком театральным, то он дает почву для подозрения в его неподлинности, а это указывает на противоречивость воли, замышляющей, среди прочего, и нечто совсем иное.

434

В противоположность к пассивной природе предыдущих символов, либидо проявляет в этой части разбираемой нами драмы роковую активность, а именно: обнаруживается конфликт, в котором одно из действующих лиц грозит убийством другому. Герой, то есть идеальный образ сновидицы, готов умереть; он не боится смерти. Соответственно инфантильному харак-

теру героя для него в данный момент самая пора сойти, наконец, со сцены (то есть на детском языке — «умереть»). Смерть должна наступить в результате удара стрелы. Ввиду того, что многие герои зачастую бывают отличными стрелками или же гибнут от стрел (вроде св. Себастьяна), будет нелишним спросить: каково же, собственно говоря, значение смерти от удара стрелой? (Ср. рис. 95.)

435

В биографии истерички-монахини, стигматизированной Екатерины Эммерих (1774–1824) мы находим следующее описание ее сердечной проблемы:

> Дело в том, что еще во времена ее послушничества Христос одарил ее на Рождество чрезвычайно мучительной болезнью сердца, которая не покидала ее в течение всей ее монашеской жизни. Бог, живущий внутри нее, указал ей цель и смысл этих страданий: они должны были служить искуплением за испорченность монашеских нравов и, в особенности, за грехи ее сестер во Христе. Особенно мучительной эта болезнь была из-за присущего с юных лет Екатерине дара наглядно видеть перед собой внутреннюю сущность человека во всей нагой правде. Болезнь сердца она ощущала телесно так, словно ее сердце постоянно пронзали стрелы*. Духовно же ее страдание было особенно велико оттого, что она воспринимала эти стрелы как мысли, замыслы, тайные речи, полные лжи, жестокосердия и клеветы, которые ее сестры-монахини вели между собой о ней и ее богоугодной жизни**.

436

Быть святой нелегко, и это потому, что такое насилование своего естества плохо переносит даже самый терпеливый и сми-

---

* Сердце Матери Божьей пронзено мечом; дабы «да откроются помышления многих сердец» (Лк 2:35).

** *Wegener T. a V.* Leben der Dienerin Gottes Anna Catherina Emmerich. S. 63.

ренный от природы человек — рано или поздно он начнет по-своему защищаться. Постоянным спутником святости является искушение, без которого, как мы знаем, ни один истинный святой не может обойтись. Мы знаем, что эти искушения могут протекать бессознательно, так что до сознания доходят лишь их аналоги в виде симптомов. Как известно, на немецком языке слова «сердце» и «мука»* даже рифмуются. Издавна установлен факт, что истерики замещают физическую боль болью психической, которая, будучи вытесненной, не ощущается. Это явление совершенно правильно понял и биограф Екатерины Эммерих. Но сама Екатерина, толкуя свои страдания, по обыкновению проецирует их вовне, на других: это другие тайно говорят дурное о ней, и это, якобы, причиняет ей страдание; подобную же картину мы находим в псалме: «Ибо вот нечестивые натянули лук, стрелу свою приложили к тетиве, чтобы из темных мест стрелять в правых сердцем» (Пс 10:2). В действительности же дело обстоит несколько иначе: в общем, страдания порождаются тяжестью отречения от всех радостей жизни — этим умиранием до расцвета; в частности же, их вызывают неисполненные желания и попытки животной природы прорвать преграду, воздвигнутую властью вытеснений. Понятно, что сплетни и уколы ее сестер-монахинь, осознанно или нет направленные именно на самые уязвимые места, должны были казаться святой монахине источником ее недугов. Она, конечно, не могла знать, что молва часто берет на себя роль бессознательного, которое, как искусный противник, постоянно метит на пробоины в наших латах, чтобы ранить нас в самые чувствительные, самые болезненные места.

437

В таком же смысле следует понимать и слова поэтической речи, принадлежащие Будде Гаутаме:

> И снова желание, серьезное желанное, порожденное волей, взлелеянное, но от которого понемногу необходимо отречься, — оно истязает подобно вонзенной в тело стреле**.

* Соответственно, *Herz* и *Schmerz*.

** Сутта-нипата.



Рис. 95. Смерть-лучник.
Деталь с гравюры художника XV в. Немецкая школа

438

Болезненные уколы стрел ранят нас не извне, их приносит не молва, всегда притекающая только снаружи, — нет, они нападают на нас из засады, из недр нашего собственного бессознательного. Это и создает беззащитное страдание, а вовсе не то, что поражает нас снаружи*. Хотя и в другом сочетании, но то же самое обнаруживается и в случае нашей монахини, и даже с буквальной точностью. Это сцены мистического соединения со Спасителем, которые обыкновенно насыщены огромным количеством эротического либидо**.

Поэтому весьма понятно, что сцена стигматизации — не что иное, как инкубация через Спасителя, то есть лишь незначительно и метафорически измененное античное понимание *unio mystica* (мистического союза) в смысле *cohabitatio* (сожительства) с богом. О своей стигматизации Екатерина Эммерих рассказывает следующее:

> Однажды я углубилась в созерцание страстей Христовых и молила Его о том, чтобы Он дал мне соощущать Его страдания; при этом я прочитала пять раз «Отче наш» во славу пяти священных ран Его. Лежа в постели с распростертыми руками, я почувствовала великую сладость и бесконечную жажду по страданиям Иисуса. Тогда я увидела некое сияние, нисходящее на меня; оно шло сверху наискосок. То было распятое тело, совершенно живое и прозрач-

---

* В смысле боли, порожденной внутренней причиной. Феокрит называет родильные потуги «стрелами Илифии». В смысле желания мы встречаем то же сравнение в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 19:12): «Что стрела, вонзенная в бедро, то слово в сердце глупого», то есть оно не дает ему покоя до тех пор, пока он его не выскажет.

** Этот факт, однако, вовсе не доказывает, что переживание *unio mystica* (мистического союза) целиком эротично по своей природе. Повышение эротизма доказывает лишь то, что канализация либидо была не вполне успешной, что видно из самого результата, в котором видны следы первоначальной формы, оставшиеся неассимилированными.

ное, с распростертыми руками, однако без креста. Раны сияли ярче, нежели все тело; они были подобны пяти сияниям, выступающим из общего сияния. Я была восхищена, а сердце мое трепетало от великой боли, но, вместе с тем, от сладостной жажды сострадать и причаститься страданиям Спасителя моего. И по мере того, как это мое желание при виде Его святых ран все возрастало и мои мольбы возносились как бы из моей груди через мои руки, ноги, ребра к Его святым ранам — из рук, из ребра и из ног видения начали нисходить тройные сверкающие красные лучи, кончающиеся внизу стрелою, направляясь к моим рукам, ногам и ребру*.

439

Лучи тройные, заканчивающиеся в наконечнике стрелы...** Как у Купидона, так и у солнца колчан полон стрел, то разрушительных, то плодотворных***, то есть солнечных лучей, которым присуще мужское значение. Очевидно, что на этом основан восточный обычай называть доблестных сыновей стрелами и дротиками своих отцов. Арабский оборот речи «делать острые стрелы» означает «производить на свет доблестных сыновей». Для того, чтобы объявить о рождении сына, китаец вывешивает перед домом стрелу и лук. На основании этого можно объяснить и псалом (Пс 127:4): «Что стрелы в руке сильного, то сыны юные»****. Такое значение стрелы объясняет поступок царя скифов Арианта, который во время переписи на-

* *Wegener T. a V.* Leben der Dienerin Gottes Anna Catherina Emmerich. S. 77.

** Апулей (*Апулей.* Метаморфозы. II. 31) пользуется символикой стрел и лука в весьма выразительной форме: «Когда первая стрела дикого Купидона проникла в глубь моих внутренностей, то сила напрягла мой лук и я страшно испугался, как бы не разорвался какой-нибудь нерв вследствие чрезмерного содрогания».

*** Так, например, приносящий чуму Аполлон. В древневерхнегерманском языке стрела называется *strala*.

**** См., что во введении сказано о «сынах юных».

рода потребовал от каждого скифа по наконечнику стрелы*. То же значение имеет и копье. Из копья происходят люди, а из ясеня — копья, ибо ясень — мать их. Из ясеня же произошли и поколения «медного века». Мы уже упоминали о брачном обычае, о котором говорит Овидий: «Он обратным концом копья проводит пробор на голове девы». Кеней** требовал, чтобы его копье почитали. Пиндар приводит легенду об этом Кенее, согласно которой он «рассек землю вытянутой ногой» и спустился в глубину***. Полагают, что первоначально он был девой по имени Кения, которую Посейдон за ее доброхотность превратил в неуязвимого мужа. Овидий описывает борьбу лапифов с неуязвимым Кенеем, причем им пришлось, наконец, покрыть его сплошь деревьями, потому что иначе к нему нельзя было подступиться. Овидий говорит:

Уверяли иные, что тело,
Свергнуто грузом лесов, опустилось в пустоты Аида.

---

* *Геродот*. История. IV. 81.

** *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. III. 894. S. v. «Kaineus».

*** Пациентка г-жи Шпильрейн развивает идею о расщеплении земли в таком же сочетании: «Железо употребляют для сверления земли — посредством железа можно создавать людей. Землю рассекают, взрывают, человека делят. Человека разделяют на части и вновь составляют. Чтобы не было больше погребения заживо, Иисус Христос приказал своим ученикам просверлить землю». Мотив «расщепления» имеет общераспространенное значение. Персидский герой Тиштрийя, появляющийся также в образе белого коня, развертывает хляби дождевого озера, через это даруя земле плодородие. Его называют также Тиром — стрелой. Иногда его изображают в образе женщины с луком и стрелами (*Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 136). Ударом стрелы Митра высекает воду из утеса и спасает землю от засухи. На некоторых памятниках, посвященных Митре, изображен нож, воткнутый в землю; на других — это жертвенное орудие, умерщвляющее быка (*Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 165, 115, 165).

То отрицал Амникид: он видел, как желтая птица
Вышла из груды дерев и в воздухе чистом исчезла...*

440

Рошер** считает эту птицу за ржанку (*Charadrius pluvialis*), называющуюся так потому, что она живет в земных расщелинах. Своим пением она предвещает дождь.

441

В этом маленьком фрагменте мы опять-таки находим типические составные части мифа о либидо: первоначальная бисексуальность, бессмертие (неуязвимость) благодаря проникновению в мать (расщепление матери ногой), наконец, воскресение в образе души-птицы и дарование плодородия (дождь). Если герой подобного рода требует почитания своего копья, то можно предположить, что его копье является для него достаточной заменой самого себя.

442

С этой точки зрения тот фрагмент из Книги Иова (Иов 16:12–14), о котором упоминалось в части I, вырисовывается в несколько ином свете:

> Я был спокоен, но Он потряс меня; взял меня за шею и избил меня и поставил меня целью для Себя. Окружили меня стрельцы Его; Он рассекает внутренности мои и не щадит, пролил на землю желчь мою, пробивает во мне пролом за проломом, бежит на меня, как ратоборец.

443

Здесь Иов возопил о душевных муках, вызванных натиском бессознательных желаний; либидо раздирает его плоть, жестокий Бог овладел им и пронзил его мучительными мыслями,

* *Овидий*. Метаморфозы. XII, 523-525. Перевод С. Шервинского.

** См. об этом в обзоре у Мейера: *Meyer E. H.* Indogermanische Mythen // Göttingische Gelehrte Anziegen. I. 1884. S. 155.

одолевшими его полностью. (Так одна из моих пациенток, страдавшая шизофренией, во время своего выздоровления однажды сказала мне: «Этой ночью меня внезапно пронзила мысль».)

444

Ту же самую картину мы находим у Ницше:

Лежу бессильно я, от страха цепенея,
Как перед смертью, когда уж ноги стынут,
Дрожа в припадке злой, неведомой болезни
И трепеща под острыми концами
Твоих холодных, леденящих стрел.
За мной охотишься ты, мысля дух,
Окутанный, ужасный, безымянный —
Охотник из-за туч!
Как молниею поражен я глазом,
Насмешливо из темноты смотрящим!
И так лежу я, извиваясь,
Согнувшись, мучаясь, постигнутый всеми
Мучениями, что на меня наслал ты,
Безжалостный охотник,
Неведомый мне бог!
Рази же глубже,
Еще раз попади в меня и сердце
Разбей и проколи;
Но для чего ж теперь
Тупыми стрелами меня терзаешь?
Зачем опять ты смотришь на меня,
Ненасытимый муками людскими,
Молниеносным и злорадным бога взглядом?
Да, убивать не хочешь ты,
А только мучить, мучить хочешь!*

445

В этом сравнении мы без дальнейших пространных объяснений узнаем древний универсальный образ мученической боже-

* *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Перевод Ю. Антоновского.

ственной жертвы, с которой мы уже встречались, когда говорили об ацтекских (мексиканских) распятиях (крестных жертвах) и о жертве Одина*. Этот же образ мы встречаем в бесконечно повторяющихся изображениях святого мученика Себастьяна; глядя на девственно-нежное, цветущее тело юного святого, мы угадываем всю муку отречения, которую чувство художника вложило в этот образ. Мы знаем, что художник всегда вносит часть тайны своего времени в свое произведение искусства. В повышенной мере это относится и к величайшему христианскому символу, к пронзенному копьем распятию, к образу человека христианской эпохи, истерзанного желаниями, распятого и умирающего во Христе.

446

Итак, муки, сражающие человека, приходят не извне; нет, сам человек — свой собственный охотник и убийца, жрец и жертвенный нож; об этом свидетельствует и другое стихотворение Ницше, где дуализм разрешается в психическом конфликте, выраженном в той же самой символической форме:

О, Зарастустра,
Лютый Немврод!
Еще так недавно ты был охотником пред Богом,
Сетью, ловящей добродетель,
Стрелой зла!
А ныне — пойман самим собою,
Своя собственная добыча,
Пронзенный сам собой...
А ныне — один, сам с собою,
Раздвоенный в собственном познании,
Между сотнями зеркал
Искаженно отражающий себя самого,
Среди сотен воспоминаний
Сомневающийся,

* Пациентка г-жи Шпильрейн говорит тоже, что она прострелена богом (тремя выстрелами), после чего «свершилось воскресение духа».

Изнеможенный от каждой раны,
Коченеющий от мороза,
Задушенный собственными сетями,
Сам себя познающий!
Свой собственный палач!
Зачем ты опутал себя
Тенетами своей мудрости?
Зачем заманил себя в рай древней змеи?
Зачем ты вкрался в себя самого —
В себя, в себя самого?..*

447

Смертоносные стрелы поражают героя не извне — он сам, благодаря внутреннему разладу, травит, преследует и истязает себя самого. Внутри него воля восстала на волю, либидо на либидо, поэтому поэт и говорит, что он «пронзенный сам собой», то есть ранен собственной стрелой. Мы уже признали стрелу за символ либидо, поэтому и картина «пронзенности» становится для нас ясной: это акт соединения с собой, своего рода самооплодотворение, вместе с тем это и самонасилование и самоубийство. Поэтому Заратустра вправе назвать себя своим собственным палачом (точно так же, как Один, жертвующий себя себе же). Разумеется, не следует принимать эту психологему в слишком волюнтаристическом смысле: никто не будет без веских причин принимать на себя такие муки, последние могут лишь случаться. Если человек считает бессознательное частью своей личности, то он должен допустить, что фактически он пребывает в ярости против себя самого. Но в той степени, в какой символизм, рождающийся в результате его страданий, оказывается архетипическим и коллективным, последний может быть принят как знак того, что человек страдает не столько от себя самого, сколько от духа времени или эпохи. Он страдает от объективной безличной причины, от своего коллективного бессознательного, разделяемого им со всеми людьми.

* *Ницше Ф.* Между птицами молитвы.

448

Итак, нанесение себе раны собственной стрелой есть, прежде всего, не что иное, как состояние интроверсии. Нам уже известно, что значит такое состояние: либидо погружается в свою «собственную глубину» (любимый образ Ницше) и там, внизу, среди теней бессознательного, находит возмещение за покинутый им свет, иными словами, душа находит мир воспоминаний («среди сотен воспоминаний»), а среди них наиболее сильные, имеющие наибольшее влияние, суть воспоминания образов, относящихся к первому, инфантильному периоду жизни. Это тот детский мир, то райское младенческое состояние, из которого нас однажды изгнал безжалостный закон времени. В этом подземном царстве дремлют сладостные мечты-воспоминания о родной стороне и бесконечное чаяние грядущих, нарождающихся событий. В таком смысле говорит и Генрих в «Затонувшем колоколе» Герхарда Гауптмана:

То песнь звучит, утраченная и позабытая,
Песнь родины, песнь детской любви,
Почерпнутая из недр волшебных родников,
Песнь, всем знакомая и не услышанная никем.

449

Но, как говорит Мефистофель, «опасность велика».

Глубина эта заманчива, она — мать, но она же и смерть. Когда либидо покидает светлый «верхний» мир, — по собственному ли решению человека или же вследствие убывающей жизненной силы, то оно погружается назад, в свою собственную глубину, назад в тот первоисточник, из которого однажды вышло, возвращается к тому месту расщепления — к пупку, через которое некогда проникло в тело. Это место расщепления называется матерью, ибо мать есть источник либидо, притекающего к нам. И когда человеку предстоит совершить какой-нибудь серьезный поступок, перед которым он, по слабости, отчаявшись в своей мощи, отступает, тогда либидо каждый раз струится обратно к точке своего исхода; это роковой момент, в который решается выбор между уничтожением и новой жиз-

нью. Если либидо застревает в чудесах внутреннего мира*, то для внешнего мира человек становится тенью, он не что иное, как труп или тяжело больной. Когда же либидо удается освободиться и подняться назад в мир, то совершается чудо: нисшествие либидо в подземный мир становится для него источником юности и жизни, а из мнимой смерти пробуждается новая плодотворная жизнь. Этот ход мысли прекрасно изложен в одном из индийских (индуистских) мифов: однажды Вишну пришел в состояние глубокого транса (восхищенности); в таком состоянии он родил Брахму; Брахма вознесся из пупка Вишну, восседая на лотосе и при этом усердно читая в ведах (рис. 96), которые принес с собой. (Рождение творческой мысли из интроверсии.) Однако экстатическая восхищенность Вишну вызвала огромный потоп, который залил весь мир (поглощение, вызванное интроверсией, символизирующее ту опасность, которой подвергается человек, проникая в смертоносную мать). Демон, воспользовавшийся опасностью, украл у Брахмы веды и схоронил их в водных глубинах (поглощение либидо). Брахма разбудил Вишну, и тот, превратившись в рыбу (рис. 97), нырнул в воду, вступил в борьбу с демоном (борьба с драконом), победил его и вновь завладел ведами.

450

Здесь перед нами первобытный способ описания входа либидо во внутренний мир психического, в бессознательное. В нем со-

---

* То же самое символически изображено в сказании о Тесее и Пирифое, которые хотели овладеть Персефоной (Прозерпиной), богиней подземного мира. Для этого они спустились в подземное царство через расщелину земли в роще Колона; очутившись там, они захотели немного отдохнуть, но волшебные чары приковали их к утесу. Иными словами, они «зациклились» (были прикованы к) на матери и не могли оторваться от нее, они застряли в ней и поэтому были потеряны для «верхнего» (горнего) мира. Правда, Тесея впоследствии освобождает Геракл (месть Гора за Осириса), через этот свой подвиг взявший на себя роль преодолевшего смерть Спасителя. Миф о Тесее поэтому выступает как олицетворение процесса индивидуации.

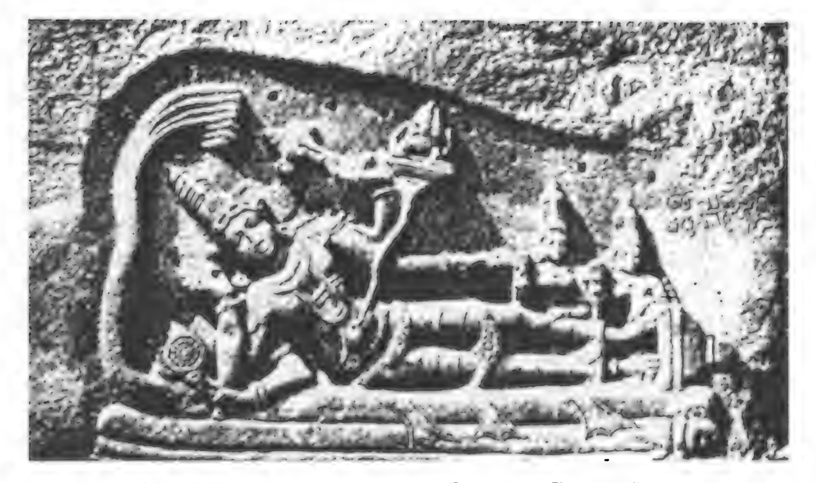


Рис. 96. Лотос, растущий из пупа Вишну, с Брахмой внутри.
Рельеф. Виджьянагар. Индия

держания, до того пребывавшие в латентной форме, через интроверсию и экстраверсию констеллируются. Это изначальные образы, архетипы оказались столь обогащены индивидуальными воспоминаниями через интроверсию либидо, что стали доступными сознательному разуму во многом точно так же, как видимую форму получает дремлющая в аггрегации молекул кристаллическая структура в перенасыщенном растворе. Так как интроверсия и экстраверсия возникают только в те моменты, когда необходимы новая ориентация и новая адаптация, то констеллированый архетип — это всегда изначальный образ той или иной текущей потребности. Хотя изменяющиеся жизненные ситуации должны вызывать многочисленные воздействия на способ нашего мышления, их возможное число никогда не превосходит определенных естественных границ; они образуют более или менее типичные паттерны, которые снова и снова повторяют сами себя. Архетипическая структура бессознательного соответствует среднему ходу событий. Изменения, сопутствующие человеку, не могут быть бессчетными; они не более, чем вариации определенных типических событий, ограниченных по своему числу. И когда наступает стрессовая ситуация, то в бессознательном констеллируется соответствующий архетип.

Поскольку этот архетип нуминозен, то есть обладает специфической энергией, то он привлекает к себе содержания сознания — сознательные идеи, способные сделать его перцептибельным и, соответственно, способным к сознательному воплощению. Его переход в сознание переживается как просветление, откровение или как «спасительная идея». Повторяющийся опыт подобного процесса сводится к тому результату, что в случае, когда возникает критическая ситуация, то с помощью ритуальных действий запускается механизм интроверсии, который, в свою очередь, приводит к процедуре совершения духовных приготовлений, а именно: магических церемоний, жертвоприношений, посвящений, молитв и т. п. Цель этих ритуальных действий — направить либидо в сторону бессознательного и заставить его повернуть внутрь (интровертироваться). Если либидо связано с бессознательным так же, как оно было связано с матерью, то возникает табу на инцест. Но поскольку бессознательное неизмеримо больше, чем мать, и лишь символизируется ею, то страх инцеста должен быть преодолен в том случае, если человек стремится к обладанию этими «спасительными» содержаниями — сокровищем, которое трудно добыть. Так как сын не осознает свою инцестную тенденцию, последняя спроектирована на мать или ее символ. Но символ матери вовсе не сама мать, поэтому в действительности нет ни малейшей возможности инцеста, и само табу в этом случае может быть исключено как причина для сопротивления. Пока мать представляет бессознательное, тенденция к инцесту, в особенности, когда она возникает как любовное желание матери (например, Иштар и Гильгамеш) или анимы (например, Хризы и Филоктета), есть на самом деле только желание самого бессознательного быть замеченным. Отказ от бессознательного обычно приводит к неудачным результатам; его инстинктивные силы, если ими долго пренебрегать, встают в оппозицию: Хриза превращается в ядовитую змею. Чем более отрицательна установка сознания к бессознательному, тем более опасным делается последнее*.

* Как опасно, однако, такое смелое предприятие, показывает судьба Филоктета, который во время троянской экспедиции был единственым, знавшим сокровенное святилище Хризы, где не-



Рис. 97. Вишну в аватаре рыбы.
Фигурное изображение из цинка. Индия. XIX в.

Проклятие Хризы осуществляется и Филоктетом: подходя к ее жертвеннику, по одной версии, он ранит самого себя в ногу одной из своих собственных стрел, отравленных смертельным ядом; по другой же версии*, лучше и подробнее засвидетельствованной, его жалит ядовитая змея в ногу**. С этого момента он, как известно, начинает чахнуть***.

когда жертвовали и аргонавты и где греки собирались принести жертвы, дабы обеспечить счастливый исход своего похода. Хриза была нимфой на острове того же имени. По заметкам схоласта (комментатора) к «Филоктету» Софокла, эта нимфа любила Филоктета и прокляла его за то, что он отверг ее любовь. Филоктет, как и его предшественник Геракл, есть прототип раненого и хворого царя, мотив, продолженный в легенде о Святом Граале и в алхимическом символизме. См.: *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 491 и далее.

* См.: *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Philoktetes».

** Когда русский солнце-герой Олег подходит к черепу убитой лошади, оттуда выползает змея и жалит его в ногу. От этого он умирает. Когда Индра в образе сокола похищает сому, то сторож ранит его стрелой в ногу (Ригведа. I. 155. IV. 322).

*** Это можно сравнить с хранителем Святого Грааля — чаши материнского символа. Миф о Филоктете взят из более пространного контекста, именно из мифа о Геракле. У Геракла — две матери: всегда готовая на помощь Алкмена и коварная преследовательница Гера (ламия); их грудь напитала его бессмертием (страстное томление по матери). Будучи еще в колыбели, Геракл, герой-младенец, уже преодолевает двух подосланных Герой змей, иными словами: он преодолевает Ужасную Мать, ламию. Но Гера от времени до времени насылает на него припадки безумия и во время одного из таких припадков он убивает своих детей. Интересно, что по преданию это совершается в тот момент, когда Геракл отказывается от службы у Эврисфея. Вследствие его отказа приготовленное для подвига либидо возвратно устремляется в бессознательное материнское имаго; это типичное явление, и вызывает оно точно так же, как и в наши дни, безумие, во время которого Геракл отождествляет себя с

451

Это очень типичное ранение, от которого погиб и Ра, и в одном египетском гимне оно описывается следующим образом:

Старость двигала ртом бога
И бросала его слюну на землю,
И все, что он выплевывал, падало вниз,
А Исида собственными руками
Месила слюну с землей, приставшей к ней.
Из этого она вылепила червя, достойного почитания,
И сделала его подобным копью.
Она не окружила им свое лицо как живым кольцом,
А бросила его, свергнутого, на дорогу,
По которой великий бог прогуливался себе на утеху,
Обозревая свои две страны.
Вышел священный и светозарный бог,
А боги, служившие фараону, сопровождали его;
Так он прохаживался, как делал это ежедневно.
Но тут достойный почитания червь ужалил его...
Божественный бог раскрыл рот,
И голос его величия проник до небес.
А боги воскликнули: смотрите!

ламией (Герой) и убивает своих собственных детей. Дельфийский оракул открывает ему также и то, что он назван Гераклом, потому что своей бессмертной славой обязан Гере, преследования которой толкают его на свершение великих подвигов. Мы видим, что великий подвиг, собственно говоря, не что иное, как овладение матерью и обретение бессмертия. Палицу, ставшую характерным для него орудием, он вырезает из материнского дерева — маслины. Как солнце, он овладевает стрелами Аполлона. Немейского льва он побеждает в его пещере, значение которой — «могила в материнской утробе» (см. конец этой главы); за этим следует борьба с гидрой (рис. 49), а также и другие деяния, которые были инициированы Герой. Все это символизирует борьбу с бессознательным. В конце своих свершений, как и предсказывал оракул, Геракл становится рабом у царицы Омфалы, то есть он вынужден подчиниться бессознательному.

Он же на это ничего не мог ответить.
Его челюсти стучали, и все его члены дрожали,
А яд разлился по всему его телу,
Подобно тому,
Как Нил разливается по его областям*.

452

В этом гимне Египет сохранил и передал нам первоначальное понимание мотива укуса змеей. Осенняя убыль солнца, образное выражение для старческого возраста человека, символически передается в образе отравления змеей. Мать упрекают, что солнце-бог умирает вследствие ее коварства. Змея символизирует таинственный нумен «матери» (и других даймонов), который убивает, но который одновременно является и единственным спасением от смерти, потому что мать есть источник жизни**. Следовательно, только мать способна исцелить смертельно больного; в дальнейшем гимн описывает, как богов созвали на совещание:

Пришла и премудрая Исида,
Уста ее полны дыхания жизни,
Речь ее развевает страдания,
И слово оживляет бездыханного.
«Что это такое? — спросила она.
— Что это такое, божественный отец?
Смотри, червь причинил тебе зло...

Назови мне имя твое, божественный отец,
Ибо тот, кого назовут по имени, остается живым».

453

На это Ра отвечает:

---

* *Erman A.* Die Religion der Ägypter. S. 265–267.

** Насколько конкретно эта мифологема представлена на первобытном уровне, видно из описания в книге Гатти (*Gatti A.* South of the Sahara. P. 226 ff) женщины-целительницы из Наталя, водившей дружбу с двадцатифутовым удавом.

«Я тот, который создал небо и землю, воздвиг горы
И сотворил все существа.
Я тот, который создал воду и великий потоп,
Кто сотворил быка моей матери,
Кто — производитель».

Яд не ослабевал, а разливался все дальше
И великий бог не исцелился.
Тогда Исида обратилась к Ра:
«То, что ты мне говоришь, — не имя твое.
Назови мне его, чтобы избавиться от яда,
Ибо тот человек останется живым,
чье имя произносят».

454

Наконец Ра решается назвать свое «подлинное имя». После этого он более или менее исцеляется — точно так же, как Осирис был восстановлен не полностью, — однако свою мощь он утратил навсегда и, наконец, удалился прочь на спине небесной коровы.

455

Ядовитый червь есть умерщвляющая вместо оживляющей форма либидо. «Подлинное же имя» есть душа и магическая сила Ра (его либидо). Исида требует обратного перенесения либидо на мать. Это требование исполняется буквально в том смысле, что стареющий бог возвращается к небесной корове — символу матери.

456

Значение этой символики становится ясным в свете того, о чем мы говорили ранее: устремленное вперед живое либидо, завладев сознанием сына, требует отделения от матери; но против этого выступает страстная тоска ребенка по матери, выражающаяся в форме психического сопротивления, которое в неврозе, как известно, проявляется в разных фобиях, иными

словами — в страхе перед жизнью. Чем дальше человек удаляется от приспособления к действительности, чем глубже он уходит в состояние ленивой бездеятельности, тем сильнее становится его страх, постоянно нападающий на него и преграждающий ему путь. Образуется своего рода порочный круг: страх перед жизнью и перед людьми приводит в сторону, противоположную от приспособления к действительности, ведет к инфантилизму и, в конечном итоге, «в мать». Причины этого обычно спроектированы вовне себя: вина, как правило, лежит во внешних обстоятельствах или ответственными за это становятся родители. И в самом деле, остается лишь решать, насколько мать виновата в том, что не отпустила сына от себя. Сын же, естественно, будет пытаться объяснить все на свете неправильной установкой матери, но, разумеется, будет лучше, если он постарается избежать всех таких бесплодных попыток оправдать свою собственную несостоятельность, перекладывая вину на своих родителей.

457

Этот страх перед жизнью — не просто воображаемый предмет, но самая настоящая паника, кажущаяся диспропорциональной только потому, что ее реальный источник не сознается и поэтому проецируется: молодая, растущая часть личности, не получающая возможность жить или вечно подвергающаяся проверке, порождает страх или изменяется в страх. Этот страх кажется исходящим от матери, но, в действительности, это смертельный страх инстинктивного, бессознательного внутреннего человека, отрезанного от жизни непрерывным выбрасыванием из реальности. Если же мать при этом переживается как препятствие, то тогда она становится как бы коварной преследовательницей. Понятно, что тут идет речь о не настоящей, не о родной матери; хотя нужно сказать, что и родная мать может тяжко повредить своему ребенку благодаря болезненной нежности, которой она часто преследует его вплоть до возмужалости, чем удерживает его в состоянии инфантильности. То, о чем мы говорим

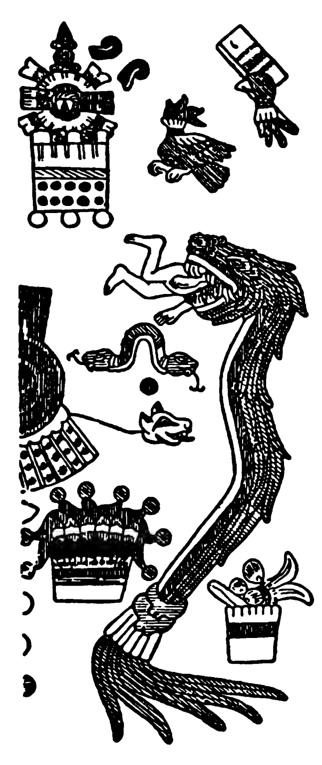
здесь, является скорее материнским имаго, превратившемся в ламию* (рис. 83).

Материнское имаго, однако, представляет бессознательное; и в той же степени, в какой для него существует жизненная необходимость соединиться с сознанием, остается и потребность не потерять контакт с бессознательным. Ничто не угрожает человеку более в этой связи, чем успешный характер его жизни,— это заставляет его забыть о своей зависимости от бессознательного. В этом отношении весьма примечателен случай с Гильгамешем: его жизнь протекала столь успешно, что боги, представители бессознательного, были вынуждены начать обдумывать наилучшие способы попридержать амбициозные действия нашего героя. Их усилия вначале были тщетными, но когда Гильгамеш получил цветок бессмертия (рис. 52) и почти достиг своей цели, змея украла у него этот эликсир жизни, пока он спал.

458

Требования бессознательного действуют вначале на энергию и предприимчивость человека как умерщвляющий яд; поэтому их можно сравнить с укусом ядовитой змеи (рис. 98). Кажется, словно демонический враг лишает его энергии; в действительности же это не что иное, как его собственное бессознательное со вспять устремленной тенденцией, которое начинает преодолевать сознательное стремление вперед. Причина такого явления зачастую совершенно непонятна; ко всему прочему порой она усложняется самыми различными внешними факторами и

* Миф об Ипполите наглядно показывает нам все типические составные части проблемы: мачеха Ипполита, Федра, непристойно влюбляется в него. Он отвергает ее, она же жалуется своему мужу на пасынка за нанесение бесчестия, вследствие чего муж просит бога воды Посейдона наказать Ипполита. Тогда из моря появляется чудовище. Кони Ипполита пугаются, несут, сбрасывают его и волокут по земле; Ипполит умирает. Однако Эскулап его вновь пробуждает к жизни, а боги переносят его к мудрой нимфе Эгерии, наставнице Нумы Помпилия.


Рис. 98. Кетцалькоатль, пожирающий человека. *Из ацтекского Бурбонского кодекса. XVI в.*

дополнительными причинами, такими, как трудности в работе, разочарованиями, неудачами, семейными и возрастными проблемами и так далее, и тому подобное. Согласно разным мифам, это женщина, которая скрытно порабощает мужчину, и тот, не будучи в состоянии освободиться из своего плена, вновь становится ребенком*.

Примечательно также и то, что Исида в качестве сестры-супруги солнце-бога создает ядовитого змея из слюны бога, что, как и всякие телесные секреции, имеет магическое значение, являясь эквивалентом либидо. Исида создает животное из либидо бога, то есть она отнимает у него мужскую силу, делает его слабым и зависимым и тем самым берет на себя роль властной матери. Ту же роль играет и Далила в мифе о Самсоне, где она обрезает у Самсона волосы — солнечные лучи, и тем самым лишает его силы. Эта женщина-демон мифологии есть поистине «сестра-жена-мать», женщина в мужчине, внезапно появляющаяся во второй половине жизни и пытающаяся властным образом изменить личность. С некоторыми аспектами такого изменения я имею дело в своем эссе «Стадии жизни». Оно (изменение) заключается в частичной феминизации мужчины и, соответственно, маскулинизации женщины. Часто это имеет место при весьма драматических обстоятельствах: самое сильное качество мужчины, его Логос, оборачивается против него и, так сказать, предает его. То же самое случается и с

* Ср. Геракла и Омфалу.

Эросом у женщины. Мужчина жестко замыкается в своей установке, в то время как женщина остается пойманной в своих эмоциональных сетях и утрачивает возможность развивать свой разум и понимание, место которых оказывается занятым в равной степени упрямыми и неуместными мнениями «анимуса». Окаменение мужчины скрыто в дымке настроений, смешной раздражительности, чувствах недоверия и негодования, призванных оправдать его жесткую установку. Превосходный пример данного психологического типа дан в отчете Шребера о его собственном психозе, в «Воспоминаниях о моей нервной болезни»*.

При каждом ослаблении взрослого человека желание бессознательного громче заявляет о себе; поэтому убыль сил непосредственно представляется нам как устремление вспять, к матери.

Следует упомянуть еще об одном источнике, оживляющем материнское *imago*. Мы уже встретили этот источник в «Фаусте», когда разбирали сцену «Матери»; я говорю об интроверсии, к которой творческий дух прибегает по собственной воле, когда, отступая перед своими проблемами и внутри себя собирая все силы, он погружается, хотя бы минутами, в источник жизни, дабы там у матери отвоевать еще дальнейшие возможности для свершения творческого акта. Это игра в мать и дитя — игра с самим собою, полная женского самолюбования и самоотражения («между сотнями зеркал» Ницше); это стадия нарциссизма — странное зрелище для непосвященных глаз. Отделение от материнского *imago*, рождение из самого себя, своими муками искупает все, что есть в этом отталкивающего.

459

По правде говоря, ослабление прогрессивной энергии имеет некоторые весьма спорные аспекты. Оно выглядит как нежелательный случай или положительная катастрофа, которую,

* В свое время этот случай, после того как я привлек внимание Фрейда к книге, был им весьма неудовлетворительным образом разрекламирован. См.: *Фрейд З.* Психоаналитические заметки по поводу автобиографического отчета о случае паранойи.

естественно, предпочтительней было бы избежать. В большинстве случаев сама сознательная личность восстает против нападок бессознательного и сопротивляется его требованиям, которые — и это ясно чувствуется — направлены не только против всех слабых мест в характере мужчины, но также и против его главной добродетели (самой дифференцированной функции и самого идеала). Из мифов о Геракле и Гильгамеше становится очевидно, что эти нападки могут стать источником энергии для героического конфликта. В самом деле, это впечатление настолько очевидно, что остается только спросить себя, не есть ли явная вражда материнского архетипа всего лишь уловкой со стороны Матери-Природы, чтобы подтолкнуть ее возлюбленное дитя к более высоким свершениям. Здесь возможно появление мстительной Геры в качестве суровой «Возлюбленной Души», которая возлагает наиболее тяжкий труд на своего героя и угрожает ему гибелью, если тот не наберется храбрости для великих дел и свершений и по-настоящему не станет тем, кем он всегда пребывал в потенции. Победа героя над матерью или над ее демоническим началом (дракон и т. д.) всегда носит временный характер. То, что необходимо рассматривать как регрессию у молодóго человека — феминизацию мужчины (частичную идентификацию с матерью) и маскулинизацию женщины (частичную идентификацию с отцом) — требует иного смысла во второй половине жизни. Ассимиляция тенденций противоположного пола становится теперь задачей, которая должна осуществляться для того, чтобы удерживать либидо в состоянии прогрессии. Эта задача состоит в интеграции бессознательного, в сведении вместе «сознания» и «бессознательного». Я называю это индивидуационным процессом и для прояснения всех последующих деталей отсылаю читателя к моим последним работам*. На этой стадии материнский символ больше не увязывается с началами, а указывает на бессознательное как на творческую матрицу будущего. «Вхождение в мать» в этом случае означает ус-

---

* См.: *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. Разделы, посвященные процессу индивидуации.

тановление отношения между эго и бессознательным. Вероятно, то же самое хотел сказать и Ницше в следующем своем стихотворении:

Зачем заманил ты себя
В рай древней змеи?
Зачем ты вкрался —
В себя, в себя самого?..

А ныне — больной,
Чахнущий от змеиного яда*;
А ныне ты — пленный,
Избравший тягчайший жребий,
Согбенный,
Трудишься ты в собственных недрах,
Зарытый в самом себе,
Подкапывающий себя самого,
Неповоротливый, окоченелый труп,
Придавленный сотнями
Чрезмерно нагроможденных тяжестей,
Сверх меры
Обремененный самим собою.
Ведающий! Самопознающий!
Мудрый Заратустра!..
Ты искал самое тяжкое бремя:
И вот ты нашел себя самого.

460

Погруженный в себя самого, словно в землю зарытый; собственно говоря, он не что иное, как труп, возвратившийся в мать сырую землю**, он, как Кеней, придавленный до смерти «сотнями тяжестей»; это тот, кто, задавленный до смерти, со стоном несет бремя своей собственной самости и своей соб-

* Пациентка г-жи Шпильрейн также болеет от «змеиного яда».

** Пациентка г-жи Шпильрейн пользуется сходными образами; она говорит о «скованности души на кресте», о «каменных изваяниях», которые нужно «освободить».

ственной судьбы. Кто при этом не вспомнит о Митре, который в Таврофории взвалил на свою спину быка («быка своей матери», как гласит египетский миф), то есть свою любовь к Матери-Природе, и с этой тяжелейшей ношей вступил на скорбный путь (*via dolorosa*), так называемый переход (*transitus*)?* Этот страстной путь ведет в пещеру, где бык приносится в жертву. Точно так же и Христос несет свой крест** — сим-

---

* В. Гурлитт (*Gurlitt W.* Vorbericht über Ausgrabungen in Pettau) говорит: «Несение быка (ср. рис. 86) есть одна из самых тяжелых боевых игр, которые Митра совершает во имя спасения человечества; если дозволено сравнение малого с великим, то можно сказать, что это соответствует несению креста Иисусом Христом». (Цит. по книге Кюмона: *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 172.)

** Интересный вклад в разрешение вопроса о символе несения креста мы находим у Робертсона (*Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 130): Самсон нес столпы от врат Газы и умер между колоннами в зале филистимлян. Точно так же и Геракл, согбенный под бременем своих столпов, донес их до того места (Гадес), где он, по сирийской версии этой легенды, и умер. (Геркулесовы столпы — это тот западный пункт, где солнце погружается в море.) «На древних памятниках искусства, — говорит Робертсон, — Геракл действительно изображен несущим под мышками два столпа, и при этом так, что они как раз образуют крест; быть может, перед нами первоисточник мифа об Иисусе, несущем свой собственный крест на место казни. Удивительно то, что трое евангелистов Марк, Матфей и Лука замещают Иисуса-крестоносца человеком по имени Симон из Киренеи. Киренея находится в Ливии, а Ливия, как известно по легенде, была местом одного из геракловых подвигов, а именно несения им столпов; а Симон (Симеон) — есть ближайшая греческая форма для Самсона — имя, которое, быть может, в переводе с еврейского языка произносилась по-гречески Симеон. В Палестине же Симон, Семо или Сем было действительно именем одного бога, а именно древнего солнце-бога Семеша, который, со своей стороны, отождествлялся с Ваалом; из этого-то последнего мифа, несомненно, и возник миф о Самсоне; бог Симон пользо-

вол любви к матери, и несет его до места жертвоприношения, где приносится в жертву бог в образе агнца, инфантильного человека, являющегося «своим собственным палачом», после чего он погружается в склеп*.

Крест или другая тяжкая ноша, которую вынужден нести на себе герой, есть *он сам* или, скорее, это *самость*, его целостность, которая одновременно есть и Бог, и животное — не просто эмпирический человек, но всеобщность его бытия, коренящаяся в его животной натуре и добирающаяся через человеческую простоту к вершинам божественного. Его целостность включает в себя чудовищное напряжение противоположностей, парадоксальным образом сталкивающихся на кресте, их наиболее выразительном символе. То, что прельщает нас у Ницше как поэтическое, образное выражение, в сущности, не что иное, как древний-предревний миф. Кажется, словно поэт обладает даром предугадывания и способностью за словами

вался в Самарии особым почитанием». Я привел здесь высказывание Робертсона, но должен подчеркнуть, что этимологическая связь между Симоном и Самсоном крайне сомнительна. Крест Геракла может быть солнечным колесом, которое греки символически изображали в форме креста. Солнечное колесо на барельефе малого Метрополиса в Афинах имеет даже вид креста, весьма похожего на мальтийский крест (см.: *Thiele G.* Antike Himmelsbilder. S. 59). Здесь я должен отослать читателя к символизму мандалы в моих работах «Психология и алхимия» и «Тайна Золотого цветка». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философий.)

* Греческий миф об Иксионе (рис. 17), распятом на солнечном круге, прикованном к «четырем спицам колеса» (Пиндар), повествует о том же. Иксион убил своего тестя, но был прощен Зевсом и осыпан его милостями. Но неблагодарный Иксион покусился обольстить Геру. Однако Зевс обманул его, приказав богине облаков Нефеле принять образ Геры. Говорят, что от этого союза произошли кентавры. Иксион стал хвастаться своим подвигом, но Зевс в наказание поверг его в подземный мир, где его привязали к колесу, которое крутится, вечно гонимое ветром вперед.

нашей современной речи и в образах, навязчиво осаждающих его фантазию, чувствовать и вновь осуществлять нетленные тени давно минувших духовных миров. Г. Гауптман тоже говорит: «Творчество поэта заключается в искусстве заставлять звучать исконным образом обыденное слово»*.

461

Жертва, тайный и многосторонний смысл которой мы скорее предугадываем, нежели понимаем, сначала проходит незаконченной мимо бессознательного нашего автора. Стрела еще не пущена, герой Шивантопель еще не отравлен смертельно и готов к смерти путем самопожертвования. Но на основании свидетельского материала мы уже теперь имеем право сказать, что под этой жертвой разумеется, вероятно, отказ от матери, то есть отречение от всех связей и ограничений, которые психическое перенесло с собой из детства в зрелый возраст. Из различных намеков со стороны мисс Миллер вытекает, что во время этих фантазий она жила еще в кругу своей семьи, но, очевидно, была уже в том возрасте, который настоятельно требует самостоятельности. Примечательно, что рождение ее фантазий совпало с путешествием заграницу, то есть с прорывом детского внешнего окружения. Дело в том, что человек не может без существенного вреда для своего психического здоровья слишком долго пребывать в инфантильной среде, то есть в лоне семьи. Жизнь властно зовет его выйти наружу и начать самостоятельную жизнь; и тот, кто не следует этому суровому призыву — из ребяческой ли любви к удобству или же из робости, тому угрожает опасность невроза. А раз невроз разыгрался, то он становится все более и более полновесной причиной для бегства от борьбы с жизнью и для пребывания навсегда в морально отравленной инфантильной атмосфере.

462

Фантазия об ударе стрелой относится к борьбе за личную самостоятельность. Поскольку, однако, мысль об этом решении

* Цит. по статье в журнале: Zentrablatt für Psychoanalyse. 1912. II. S. 365.

еще не проникла в сознательный разум сновидицы, то фатальная стрела Купидона еще не нашла свою цель. Шивантопель, играющий роль автора, еще не ранен и не убит. Сам он — отважный искатель приключений, осмелившийся сделать то, что сама мисс Миллер сделать не решается: он готов предложить себя, свою собственную свободную волю в качестве мишени для фатального удара стрелы. Тот факт, что данный жест самовыставления спроецирован на мужскую фигуру, есть прямое доказательство того, что сновидица совершенно не осознает эту необходимость для самой себя. Шивантопель — типичная фигура анимуса, которая, так сказать, воплощает мужскую сторону женской психики. Он представляет архетипическую фигуру, которая становится особенно активной, когда сознательный разум отказывается следовать чувствам и инстинктам, подсказываемым бессознательным: вместо любви и отдачи присутствует мужеподобное, любящее спорить, упрямое самоутверждение и непременное вездесущее мнение в любой возможной форме (власть вместо любви). Анимус — это вовсе не реальный человек; это несколько истеричный инфантильный герой, чье стремление быть любимым проглядывает через прорехи в его доспехах. Это в его одежды каждый раз рядятся критические решения мисс Миллер относительно ее жизни, или, скорее, эти решения еще не выходят за рамки бессознательной фантазии и все еще не распознаются ее сознательным разумом как ее собственные решения.

463

Тот факт, что убийца позволяет себе испугаться героических жестов Шивантопеля, означает, что приближающаяся смерть этого эфемерного героя временно отложена: сознательный разум еще не готов сам придти к решению, но предпочитает принять стратегию страуса, зарывая голову в «песок» бессознательности. Шивантопель должен пасть, потому что сила решения, запертая в бессознательном, которое в данный момент пребывает в бессильной фигуре стоящего героя, нуждается в подкреплении, исходящем от сознательного разума, так как без кооперации с бессознательным и его инстинктивными

силами сознательная личность окажется слишком слабой, чтобы высвободить себя из инфантильного прошлого и отважиться на путь в неизведанный мир со всеми его непредвиденными возможностями. Все имеющееся либидо необходимо для этого сражения жизни. Но сновидица еще никак не может принять это решение, которое должно разорвать все сентиментальные связи с детством, с отцом и матерью, а между тем это решение следовало бы принять для того, чтобы следовать зову своей собственной судьбы.

VII. ДВОЙСТВЕННАЯ МАТЬ*

464

После того, как нападавший исчез, Шивантопель произнес следующий монолог:

> От конца спинного хребта** материков этих, от края нижних земель странствовал я в течение ста лун, покинув дворец отца моего, постоянно мучимый желанием найти «ту, которая поймет». Многих красавиц соблазнял я драгоценностями, поцелуями старался выманить сокровенную тайну их сердца, возбуждал восхищение их подвигами своими. (Он перечисляет знакомых ему женщин): Ши-Та — принцесса моего рода... Она была глупа, как индюшка, тщеславна, как павлин, думала лишь о драгоценностях и об ароматах... Та-Нан — молодая крестьянка. Ну, эта — свинья свиньей — груди и живот... кроме наслаждения не знает ничего... А потом Ки-Ма — жрица, истинный попугай, повторяющий пустые фразы, заученные вслед за священниками; вся напоказ; без истинного образования, фальшивая, недоверчивая, лицемерная притворщица. Увы! Ни одна не понимает меня, ни одна не имеет души, подобной моей душе. Из всех них ни одна не познала души моей, ни одна не была в состоянии угадывать мои мысли! О, далеко

* См. примечание к заголовку главы VIII.

** Возможный намек на Анды и Скалистые горы.

нет! Ни одна не могла вместе со мною искать путь, ведущий к сияющим высотам, или прочитать, хотя бы по складам, сверхчеловеческое слово: «Любовь»!

465

Здесь сам Шивантопель говорит, что путешествия и странствования суть искания иного, искания возлюбленной и смысла жизни, открывающегося в союзе с ней. В первой части этого труда мы лишь слегка намекнули на такую возможность. Теперь уже не должно удивлять, что ищущий — мужского пола, а искомый — женского, так как главнейший предмет бессознательного перенесения есть мать, что явствует из всего нами уже исследованного. Следовательно, на инфантильном языке «та, которая поймет», обозначает мать.

Первоначальное конкретное значение слов «понимать», «постигать», (*comprehend*, *comprendre*, *begreifen*, *erfassen* и т. п.) означает буквально — удерживать что-либо крепко руками, схватывать, хвататься, держать. А это как раз то, что делает мать со своим ребенком, когда он просит помощи или защиты, и то, что привязывает ребенка к матери. Но чем старше он становится, тем большую опасность несет в себе такого рода «схватывание», оказывающееся помехой на пути его естественного развития. Вместо приспособления себя — что, собственно, и необходимо — к своему окружению, либидо ребенка регрессирует к легкости убежища, предоставляемого материнскими руками, и утрачивает возможность идти наравне со временем. Подобная ситуация описана в древнем трактате герметиков: «Прикованный к рукам и груди своей матери и к ее плоти, я заставляю свою плоть держаться вместе и почивать, и я примиряю видимое и невидимое»*.

* Тема этого предложения может быть истолкована как работа внутренней фантазии. Данная цитата, разумеется, содержит в себе гораздо больше смысловых уровней, анагогического значения в оригинальном тексте, используя при этом изначальный образ связи с матерью. Ср.: *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 141.

Когда человек остается привязанным к матери, жизнь, которую он ведет, течет сквозь него в форме сознательных и бессознательных фантазий. В случае женщины эти фантазии сфокусированы в фигуре того или иного героя или же разыгрываются им, как в нашем случае. Он — это тот, кто несет в себе великое страстное желание обрести понимающую душу, он искатель, претерпевающий героические приключения, которые сознательная личность старательно избегает, он тот самый, кто величественным жестом подставляет свою грудь пращам и стрелам враждебного мира и являет то мужество и храбрость, которых столь печально не хватает сознательному разуму. И все это воплощено в мужчине, который по прихоти судьбы повстречался с этой инфантильной женщиной: он тотчас же идентифицировался с ее героем-анимусом и неумолимо утвердился в качестве идеальной фигуры. Попробуй он теперь хотя бы намекнуть на свое несоответствие с идеалом, и его тотчас бы ждало суровое наказание!

466

И именно в этой ситуации наш автор обнаруживает самое себя. Шивантопель — тот самый дьявольский парень, недюжинный разбиватель сердец, — все женщины сходят по нему с ума. Он познал их в таком количестве, что впору делать им смотр. Но ни одна из них не затронула его сердце, поскольку он ищет ту, которая (так она думает) известна только нашему автору. То есть в глубине своего сердца она верит, что он ищет *ее*. И здесь она пребывает в заблуждении, так как опыт показывает, что этот кот прыгает совершенно иначе. Анимус — этот типичный «сын-герой» — устремляется вовсе не за ней; в соответствии со своим древним прототипом, он ищет мать. Этот юный герой — всегдашний сын-любовник матери-богини, обреченный на раннюю смерть (рис. 32). Либидо, которое в свое время не течет в потоке жизни, регрессирует к мифическому миру архетипов, в котором оно активирует образы, с самых давних времен выражавшие не-человеческую жизнь богов либо верхнего, либо нижнего миров. Если подобная регрессия разворачивается в молодом человеке, его собственная индивидуальная

жизнь вытесняется священной архетипической драмой, становящейся все более разрушительной для него, поскольку его сознательное воспитание не обеспечивает его средствами и способами распознавания сути происходящего. Тем самым он лишается возможности освободить себя от архетипических чар. В этом заложена роковая (*vital*) важность мифов: они объяснили сбитому с толку человеческому существу, что происходит в его бессознательном и почему он овладеваем ими так быстро. Мифы говорили ему: «Это не ты, это — боги. Тебе никогда до них не добраться, поэтому вернись обратно в лоно своего человеческого призвания, относись к богам со страхом и почтением».

Элементы подобного увещевания можно отыскать в христианском мифе, но они слишком задернуты покровом, чтобы просветить нашего автора. Не говорится о них ничего и в катехизисе. «Сияющие высоты» находятся за пределами, достижимыми простыми смертными, и «сверхчеловеческое слово Любовь» не оправдывает божественной природы *dramatis personae*, поскольку даже человеческая любовь представляет такую тернистую проблему, такую трудную для человека задачу, что он скорее забьется в самый дальний угол, нежели притронется к ней пальцем.

Слова, которые мы процитировали, показывают, как глубоко наш автор погрузился в бессознательную драму и насколько она ею зачарована. Увиденная в этом свете печаль выглядит фальшиво, а герои кажутся истеричными.

467

Однако это выглядит несколько иначе, если смотреть не с персоналистической точки зрения, то есть не из личной ситуации мисс Миллер, а с точки зрения собственной жизни архетипа. Как мы уже объясняли, явления бессознательного могут рассматриваться как более или менее спонтанные проявления автономных архетипов, и хотя эта гипотеза может показаться весьма странной для непрофессионала, она достаточно полно поддерживается тем фактом, что архетип имеет нуминозный характер: он вызывает очарование (*fascination*); он входит в

активную оппозицию к сознательному разуму и — можно сказать — в длительную стадию формирования (или обработки) индивидуальных судеб путем бессознательного влияния на их мышление, чувство и поведение, даже если это влияние не распознается и в последующем. Изначальный образ (*primordial*) сам по себе является «паттерном поведения»*, заявляющем о себе в сотрудничестве с сознательной личностью или без оного. Хотя случай мисс Миллер дает нам некоторую идею той манеры, в которой архетип постепенно продвигается ближе к сознанию и, в конце концов, овладевает им, этот материал оказывается слишком скудным, чтобы служить полной иллюстрацией самого процесса. Я вынужден поэтому отослать своего читателя к серии снов, обсуждаемых в «Психологии и алхимии», где он получит возможность проследить постепенное появление конкретного архетипа со всеми специфическими признаками своей автономности и власти.

468

С этой точки зрения герой Шивантопель представляет психическую сущность, которая может быть сравнима только с фрагментарной личностью, обеспеченной сознанием лишь в относительной степени, и волей состязаться и противостоять. Такое заключение неизбежно, если верна наша предпосылка об автономности и целенаправленности комплекса. В этом случае намерения как Шивантопеля, так и матери-имаго, стоящей позади и над ним, могут быть подвергнуты более внимательному исследованию. Сам по себе он, кажется, обрел бы более полное осуществление в роли актера. Как идеальная фигура он всецело овладевает вниманием автора, он озвучивает ее самые секретные помыслы и желания и, подобно Сирано, производит это на языке, который исходит из самого сердца мисс Миллер. Поэтому он уверен в своем успехе и оттесняет всех возможных соперников. Он овладевает душой сновидицы не для того, чтобы увести ее обратно к нормальной жизни, а с тем, чтобы направить по линии духовной

* См. мою работу «О природе психического», раздел VII.

судьбы; поскольку он — жених смерти, один из сыновей-любовников, умирающих молодыми, ибо у них нет своей собственной жизни, — они всего лишь быстро увядающие цветы на материнском дереве. Их предназначение и жизненность начинаются и заканчиваются в матери-богине. Поэтому, когда Шивантопель, этот «призрачный любовник»*, уводит мисс Миллер с дороги жизни, он делает это, в некотором смысле, по указу матери-имаго, персонифицирующейся у женщин в специфической форме бессознательного. В отличие от анимы мать-имаго не символизирует хаотическую жизнь бессознательного во всех его аспектах, но лишь, в особенности, чарующие начала психического, мир изначальных (первобытных) образов. Всегда есть опасность, что те, кто вступают в эту область, быстро налетают на скалы (терпят крушение), подобно Тесею и Пирифою, которые хотели похитить богиню подземного царства. Все это происходит слишком легко, когда уже нет возврата из области Матерей.

Как я уже намекал, это сама судьба овладела мисс Миллер. Но опасность в равной степени могла оказаться и ее спасением, если только сознательный разум имел бы соответствующие средства понимания бессознательных содержаний. Но с нашим автором это определенно не тот случай. Для нее эти фантазии — «чудесные» продукты бессознательной деятельности, с которыми она сталкивается более или менее беспомощно, хотя, как мы и увидим, сами ассоциации содержат все необходимые ключи, которые могли бы дать ей возможность с помощью незначительной рефлексии угадать, что же означают эти фигуры фантазии, и использовать эти символы как ниспосланную с небес благоприятную возможность для ассимиляции своих бессознательных содержаний. Наша культура, однако, не имеет ни сердца, ни глаз для подобных вещей. Все, что ни приходит из психического, рассматривается с подозрением даже в самые наилучшие времена, и если оно немедленно не доказывает свою материальную ценность, то оно приходит зря.

* См.: *Harding M. E.* The Way of all Women.

469

Герой в качестве фигуры анимуса действует замещающим образом вместо сознательного индивида; он, так сказать, делает то, что мог бы, хотел бы, должен был бы делать сам субъект, но не делает. Все те вещи, которые могли бы случиться в сознательной жизни, но не случились, разыгрываются в бессознательном и, соответствующим образом, возникают в проекции. Шивантопель характеризуется как герой, покинувший свою семью и дом своих предков для того, чтобы отыскать своего психического двойника. Таким образом, он представляет то, что должно произойти при нормальном течении событий. Тот факт, что это возникает в виде фигуры фантазии, показывает, насколько мало это делает сам автор. То, что происходит в фантазии, является компенсаторным для ситуации или установки сознательного разума. К тому же это еще и правило в сновидениях.

470

Насколько верно было наше предположение, что в бессознательном мисс Миллер речь идет о борьбе за самостоятельность, доказывает ее замечание о том, что прощание героя с родительским домом напомнило ей судьбу молодого Будды, который также отказался от счастливой жизни на родине, чтобы странствовать по свету и посвятить себя исключительно своему призванию*. Будда являет такой же героический пример, как и Христос, который отрезает себя от матери и произносит даже следующие горькие слова (Мф 10:34–36):

> Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его.

* Другой источник, приводимый здесь мисс Миллер (*Johnson S.* Histoire de Rasselas, prince d'Abyssine. 1759), я был не в состоянии разыскать.

471

Гор срывает со своей матери головной убор — символ ее власти. Ницше говорит следующее:

> Можно предполагать, что дух, долженствующий когда-либо созреть до совершенства, уже испытал решающее свое переживание, отпадение от всего окружающего, причем раньше он был духом, тем более связанным, казавшимся навсегда прикованным к известному месту, к своему столбу. Что привязывает крепче всего? Какие путы почти невозможно разорвать? — У людей избранных, характера возвышенного, роль эту играет чувство долга: то благоговение, свойственное юности, та робость и нежность ко всему издавна уважаемому и достойному, та благодарность за почву, из которой они выросли, за руку, которая их вела, за святилище, где они выучились поклонению; именно высочайшие их переживания и привязанности и привязывают их наикрепчайшим образом, наиболее прочно их обязывают. Отпадение от всего окружающего для связанных подобным образом приходит внезапно...
>
> «Скорее умереть, нежели жить здесь!» — так звучит повелительный голос и соблазн; и это «здесь», это «дома» является всем тем, что она (душа) до тех пор любила! Внезапный страх и подозрительность ко всему, что называется ее «долгом», мятежные, произвольные, вулканические взрывы стремления к странствованиям, к чужбине, к отчуждению, к охлаждению, к отрезвлению, к оледенению, ненависть к любви, быть может, и святотатственная хватка, святотатственный взгляд, направленный вспять*, туда,

* По поводу кощунственного насилия Гора над Исидой Плутарх (*Плутарх*. Исида и Осирис. V) страшно возмущен. Он говорит следующее: «Если бы кто-либо пожелал принять и утверждать, что все это в действительности произошло и имело место в отношении к блаженной и непреходящей природе, в соответствии с которой преимущественно и мыслится божественное, тогда, говоря словами Асклепия, "пришлось бы выплюнуть и очистить рот"».

> где она до тех пор молилась и любила; быть может, горячий стыд того, что она только что совершила, и одновременно ликование, что это совершено ею, внутреннее, ликующее, опьяненное содрогание, которое выдает победу, — победу? над кем? над чем? Победа загадочная, возбуждающая многие вопросы, не могущая не возбудить их — но все же первая победа; такие явления — бурные, болезненные — принадлежат к истории великого отпадения; это также болезнь, могущая уничтожить человека, это первый взрыв силы и воли к самоопределению*.

472

Опасность, как далее блестяще доказывает Ницше, заключается в изоляции внутри самого себя:

> Одиночество окружает и опоясывает его, все более угрожая, удушая, стесняя его сердце: та ужасная богиня и мать похотей (*Mater saeva cupidinum*).

473

Либидо, взятое обратно у «матери», сопротивляется этому возвращению и превращается в угрожающую змею, символизируя страх смерти, ибо отношение к матери должно прекратиться, должно умереть, хотя это почти то же самое, что умереть самому. Эта, так сказать, жестокость отделения пропорциональна силе связи, объединяющей сына с матерью, и чем сильнее эта порушенная связь была прежде, тем более опасной становится «материнское» приближение к нему в обличьи бессознательного. Это действительно «ужасная мать похотей», которая теперь уже в другой форме угрожает поглотить некогда преходящее (отметим символизм змеи).

474

Мисс Миллер указывает нам далее еще на материал, повлиявший в более общем смысле на ее творчество. Это большой

* *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. II.

индейский эпос Лонгфелло — «Песнь о Гайавате»*. Если читатели мои имели терпение дочитать до сих пор и продумать прочитанное, то они, вероятно, часто удивлялись и тому, из каких отдаленных областей я привлекаю для сравнения разнообразные предметы, и тому, до какой степени я расширяю тот базис, на коем возведены произведения мисс Миллер. У них часто должны были возникать сомнения в возможности подобного принципиального рассмотрения основных психологических понятий мифов, религии и культуры вообще, руководствуясь столь скудными указаниями; ибо, скажут мне, едва ли возможно найти все это в фантазиях мисс Миллер. Едва ли нужно говорить, что и сам я нередко подвергался подобным сомнениям. В данном случае я, по крайней мере, могу выставить в качестве оправдания то, что мисс Миллер сама указала на свои источники. Пока мы привязаны к колее, мы двигаемся в определенном направлении. Информация, которую мы, однако, получаем от своих пациентов, редко бывает достаточно полной. Да и нам самим не так-то легко бывает вспомнить, откуда возникли некоторые наши собственные идеи и взгляды. И хотя в примерах искажения памяти (криптомнезии) нет ничего необычного, весьма возможно, что не все наши идеи составляют индивидуальные приобретения, и те, чье происхождение мы не знаем, вовсе не обязательно криптомнезии. Здесь мы скорей всего имеем дело с различием в путях, по которым образуются наши идеи, и тем порядком, в который они выстраиваются. Такие вещи, несомненно, могут приобретаться и впоследствии запоминаются. Однако эта потребность возникает далеко не всегда, потому что чело-

* Впервые опубликована в 1855 г. Эта поэтическая версия основана на индейской легенде, источники которой исследовались, главным образом, в работе Генри Скулкрафта, пионера-этнолога, исследователя американских этносов. Исторически Гайавата был в XVI веке вождем племени ирокезов, но терминология и легендарный материал поэмы принадлежат алгонкийцам. Поэтический размер поэмы был заимствован Лонгфелло из финского эпоса «Калевала».

веческий разум обладает общими и типическими формами функционирования, соответствующими биологическим «паттернам поведения». Эти врожденные предсущие паттерны-архетипы могут легко продуцировать практически идентичные идеи или комбинации идей у самых разных индивидов, и для них принципиально важным является наличие источника неиндивидуального опыта. Например, в психозах присутствует великое разнообразие идей и образов, впечатляющих пациента и его окружение своей абсолютной чуждостью и непонятностью, но эти идеи и образы вполне знакомы эксперту ввиду близости их мотивов определенным мифологемам. Поскольку базовая структура психического везде более или менее одна и та же, имеется возможность сравнить то, что выглядит сродни индивидуальным мотивам сновидения с мифологемами любого происхождения. Посему у меня нет никаких колебаний по поводу сравнения между мифом американских индейцев и современной американской психикой.

475

Я никогда не читал «Песнь о Гайавате» и, натолкнувшись на нее в течение моей работы, отложил это чтение до той минуты, когда сделать это оказалось уже необходимым. Поэма эта, поэтическая компиляция индейских мифов, оправдывает все мои предшествующие соображения, так как этот эпос заключает в себе редкое богатство мифологических мотивов. Это обстоятельство крайне важно ввиду многочисленных ассоциаций с фантазиями мисс Миллер. Поэтому мы вынуждены заняться содержанием этой поэмы более внимательно.

476

Навадага поет песню о герое Гайаваты, друге людей*:

Там он пел о Гайавате,
Пел мне песнь о Гайавате, —

* По поводу мотива «друга» см. мою работу «О возрождении». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Душа и миф. Киев, 1996. С. 250–287.)

О его рождении дивном,
О его великой жизни:
Как постился и молился,
Как трудился Гайавата,
Чтоб его народ был счастлив,
Чтоб он шел к добру и правде*.

477

Здесь предвосхищено телеологическое значение героя как символической фигуры, которая в форме обожания и поклонения сосредоточивает на себе либидо, чтобы довести его до высших применений по символическому мосту мифа. Мы узнаем здесь в Гайавате спасителя, готовимся услышать все то, что всегда рассказывается о каждом спасителе, то есть о его чудесном рождении, юношеских великих подвигах и принесении себя в жертву за ближних. Песнь первая начинается своего рода евангелием. Гитчи Манито — «господин жизни», которому стала невтерпеж распря человеческих поколений, созывает свои народы и возвещает им благую весть:

И придет Пророк на землю
И укажет путь к спасенью;
Он наставником вам будет,
Будет жить, трудиться с вами.
Всем его советам мудрым
Вы должны внимать покорно —
И умножатся все роды,
И настанут годы счастья.
Если ж будете вы глухи, —
Вы погибнете в раздорах!

478

Гитчи Манито — «всесильный, сотворивший все народы»**, изображен гордо выпрямившимся:

* *Лонгфелло Г.* Песнь о Гайавате. Здесь и далее перевод И. Бунина.

** Фигура Гитчи Манито может рассматриваться как своего рода первочеловек (антропос).

От следов его струилась,
Трепетала в блеске утра
Речка, в пропасти срываясь,
Ишкудой, огнем, сверкая.

479

Данный образ имеет свою параллель в коптской религиозной традиции. В «Мистериях св. Иоанна и св. Девы» мы читаем:

> [Херувим] ответил и сказал мне: «Смотри, вода у ног Отца. Если Отец поднимет ноги Свои, вода устремится за ним вверх; но если во время, когда Господь поднимает воду, человек согрешит против Него, то преуменьшатся плоды на земле из-за грехов людских»*.

Под водой имеются в виду воды реки Нил, от которых зависит плодородие египетской почвы.

480

Не только сами ноги обладают значением оплодотворения, их деятельность расширяется до функциональной активности — топания, хождения. Я пронаблюдал, что шаги в танце индейцев пуэбло состоят из *calcare terram*, — устойчивых, мощных притоптываний пятками о землю («босой ногой мы должны теперь бить о землю»**).

Так и Кеней спускается вглубь, «разрывая ногою земную поверхность». Фауст достигает области Матерей, топнув ногой:

Топни раз — исчезнешь;
Топни вновь — и будешь ты у нас***.

481

В мифе о поглощении солнца герои часто топчут и упираются ногами в пасти чудовища. Так Тор, топнув ногою, проламывает дно судна в борьбе с чудовищем и таким образом ступает

---

* *Budge W.* Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. P. 243.
** *Horace.* Odes. I. XXXVII, 1–2.
*** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. II. Акт 1. Сцена «Матери».

на дно моря. Регрессия либидо делает среди прочего ритуальный акт притопывания в танце указанием на повторение инфантильного «сучения ножками». Последнее связано с матерью и ощущениями удовольствия и резюмирует движение, которое практиковалось ранее еще в материнской утробе. Нога и топание так или иначе связаны с фаллическим значением* или со значением повторного вхождения в матку, так что ритм танца переносит танцора в бессознательное состояние. Танцующие дервиши и другие первобытные танцоры — лишнее тому подтверждение. Сравнение истекающей из следа ноги воды с кометой является символикой света относительно оплодотворяющей влаги, то есть спермы. В «Космосе»** Гумбольдта встречаются указания на то, что некоторые южноамериканские индейцы называют метеоры «звездной мочой». Далее следует упомянуть и о том, как Гитчи Манито добывает огонь: он дует на лес, так что деревья трутся одно о другое и воспламеняются. Следовательно, этот бог также является символом либидо, ибо он порождает не только воду, но и огонь.

482

После этого пролога во второй песне следует рассказ о событиях, предшествующих жизни героя: великий воин Мэджэкивис (отец Гайаваты) хитростью одолел великого медведя, ужас народов, и похитил у него магический Вампум: ожерелье из раковин. Здесь мы встречаемся с мотивом сокровища, которое трудно добыть и которое герой отнимает у чудовища. Что из себя представляет «мистическая» сущность медведя — ясно из сравнений поэта: Мэджэкивис, похитив украшение медведя, бьет его по голове:

Словно громом оглушенный,
Приподнялся Мише-Моква,
Но едва вперед подался,
Затряслись его колени,

* Свидетельство тому см.: *Aigremont Dr.* Fuss- und Schuhsymbolik.
** *Humboldt F. H. A.* Cosmos. Vol. I. S. 99.

И со стоном, как старуха,
Сел на землю Мише-Моква.

483

Мэджэкивис издевается над ним и говорит:

О медвель! Ты — Шогодайя!
Всюду хвастался ты силой,
А как баба, как старуха,
Застонал, завыл от боли.

484

Все эти три сравнения с женщиной находятся на одной и той же странице. То, что умерщвляет Мэджэкивис, есть его женское начало, его анима, чьим представителем является мать. Как истинный герой, он снова вырвал жизнь из пасти смерти, то есть всепоглощающей Ужасной Матери. Этот подвиг, который, как мы видели, описывается то как схождение в ад, то как «ночное плавание по морю» (см. § 308 и далее), то как одоление чудовища проглоченным им героем, означает в то же самое время вхождение в чрево матери и вторичное рождение, последствия которого становятся заметными и для Мэджэкивиса. Как в видении Зосимы, так и здесь, входящий становится пневмой, дышащим ветром или духом: Мэджэкивис становится Западным Ветром, этим плодотворным дуновением, отцом ветров*. Сыновья его превратились в другие ветра.

О них и любовных похождениях рассказывается в интермедии, из которой мне хочется упомянуть лишь о сватовстве Вебона — Восточного ветра, так как любовные ласки этого ветра описаны здесь с особенной прелестью. Каждое утро он видит на лугу красивую девушку, любви которой он ищет.

* Порфирий (*Porphyry*. De antro nympharum. P. 190) говорит, что, согласно учению Митры, древние «весьма разумно связывали ветры с душами, существующими в том или ином поколении, и затем вновь отделяли души от живущих (имелись в виду рождение и смерть), потому что, как думают некоторые, души притягивают дух и обладают пневматической (воздушной) природой».

С той поры, на землю глядя,
Только очи голубые
Видел Вебон на рассвете:
Как два озера лазурных
На него они смотрели...

485

Сравнение с водой отнюдь не является второстепенной подробностью, ибо человек должен вторично родиться «из ветра и воды».

Он возлюбленную нежил
И ласкал улыбкой солнца,
Нежил вкрадчивою речью,
Тихим вздохом, тихой песней,
Тихим шепотом деревьев,
Ароматом белых лилий.

486

В этих ономатопоэтических стихах прекрасно выражены вкрадчивые любовные искания ветра*.

487

Третья песнь рассказывает о предшествующих событиях из жизни двух матерей Гайаваты. Бабка его, будучи девушкой, жила на луне. Там она однажды качалась на лозе. Ревнивая подруга перерезала виноградную лозу, и Нокомис (так звали бабку Гайаваты) упала на землю. Люди, видевшие ее падение, приняли ее за упавшую звезду. Об этом чудесном происхождении Нокомис говорится далее в той же песне. Там маленький Гайавата спрашивает свою бабку: что такое луна? Ноко-

---

* В литургии Митры оплодотворяющая струя духа исходит от солнца, по всей вероятности, из «солнечной трубы» (ср.: Ч. 1, § 149–154). Соответственно этому представлению солнце в «Ригведе» именуется «одноногим». Ср. армянскую молитву о том, чтобы солнце соблаговолило поставить на лицо молящегося ногу (*Abeghian M*. Der armenische Volksglaube. S. 43).



Рис. 99. Женщина в луне. *Образец татуировки. Индейцы племени хаида. Северо-Западная Америка*

мис следующим образом просвещает его: луна есть *тело одной бабушки*, которую воинственный внук в гневе кинул туда, вверх (ср. рис. 99). По античному верованию луна является местом, где собираются души отошедших* (рис. 90). Она же — хранитель семени, стало быть, как место происхождения жизни, луна имеет преимущественно значение женского начала. Удивительно то, что Нокомис, падая наземь, родила дочь Венону, будущую мать Гайаваты. То, что мать была брошена вверх, затем упала и родила, заключает в себе, по-видимому, нечто типическое. Так, одна история XVII века рассказывает, что взбесившийся бык, подбросив беременную женщину на высоту дома, вскрыл ей при этом живот, а ребенок совершенно невредимым упал на землю. Это дитя вследствие чудесного его рождения считали героем и чудотворцем, но ребенок умер очень рано. Известно, что у первобытных, стоящих на низкой ступени развития, распространено верование, будто солнце — женского, а месяц — мужского рода. Готтентотское племя намаква убеждено, что солнце состоит из прозрачного жира: «Люди, плывущие на кораблях, каждый вечер путем волшебства стягивают солнце вниз, отрезают себе от него хороший кусок, а потом дают ему пинка но-

---

* Фирмик Матерн (*Firmicus Maternus*. Matheosos. P. 16–17) пишет: «Согласно верованию, душа спускается через диск солнца, но ее восхождение осуществляется через диск луны». Лид (*Lydus*. De mensibus. P. 66) сообщает изречение иерофанта Претекста о том, что Янус (древнеримский бог) посылает божественные души на лунный трон. Епифаний (*Epiphanius*. Adversus octoginta baereses. LXVI. 52): «Диск луны наполнен душами». См. также: *Frobenius L*. Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 352 ff.

гой, чтобы оно снова взошло на небо»*. В младенчестве пища поступает от матери.

В фантазиях гностиков мы встречаем легенду о происхождении людей, которая может тоже быть отнесена сюда: привязанные к небесному своду женские архонты не могут вследствие быстрого вращения неба удержать своих отпрысков (плоды) внутри; те падают на землю, где превращаются в человеческие существа. (Тут допустима связь с варварскими повивальными приемами, именно — с подбрасыванием родильницы вверх и последующим ее падением.) Изнасилование матери появляется уже в приключении Мэджэкивиса; далее оно имеет место в истории бабки Нокомис, которая, вследствие отрезанной лозы и падения на землю, по-видимому, каким-то образом стала беременной. «Отрезание ветки», собирание ягод и цветов мы уже выше признали символами кровосмешения (инцеста) с матерью. Известный стих о Саксонии, где на деревьях растут прекрасные девушки, и поговорки вроде «Рвать вишни в саду соседа» намекают на подобный же образ. Падение Нокомис можно сравнить со следующей поэтической фигурой у Гейне:

Звезда, звезда скатилась
С блистающих небес,
Звезда Любви! Я видел,
Как блеск ее исчез.

И яблони роняют
Листву в урочный срок.
Я видел, как с листами
Играет ветерок**.

488

К Веноне впоследствии стал ласкаться Западный Ветер, и она забеременела от него. В качестве юной богини луны она обладала красотой лунного света, Нокомис предостерегала ее от опасного ухаживания Мэджэкивиса — Западного Ветра. Но

* *Waitz T.* Anthropologie der Naturvolker. II. 342.

** *Heine H.* Paradox and Poet: Poems. N.Y. 1937.

Венона поддалась обольщению и зачала от дуновения ветра сына — нашего героя.

И пришел к ней Мэджэкивис,
Темным вечером подкрался,
С тихим шепотом склоняя
На лугу цветы и травы.
Там прекрасная Венона
Меж цветов одна лежала,
Там нашел ее коварный
Ветер Западный — и начал
Очаровывать Венону
Сладкой речью, нежной лаской —
И родился сын печали,
Нежной страсти и печали,
Дивной тайны — Гайавата.

489

Звезда или комета, очевидно, является принадлежностью сцены рождения; Нокомис спускается на землю в виде падающей звезды. Чарующая поэтическая фантазия Мерике измыслила подобный же образ божественного зачатия:

Та, которая носила меня в материнском чреве
И укачивала меня —
Она была бедовой темноволосой девушкой
И ничего не хотела слышать о мужчинах.

Она все только шутила и громко смеялась
И отклоняла женихов:
«Хочу лучше быть невестой ветра,
Нежели вступить в брак!»

Тогда пришел ветер и похитил ее
Как возлюбленную.
И она зачала от него
Веселого ребенка*.

---

* *Mörike E.* Werke.



Рис. 100. Сон царицы Майи о зачатии Будды.
Рельеф. Гандхара

490

История чудесного рождения Будды в пересказе сэра Эдвина Арнольда говорит о том же:

> Майя-царица увидела странный сон: увидела звезду небесную, дивную, с шестью лучами, жемчужно-розовую, знаком которой был слон с шестью клыками, белый, как молоко Камадхи, — звезда эта промелькнула в пространстве и, пронизав ее своим светом, вошла в чрево ее справа* (рис. 100).

491

Во время зачатия Майей над страной проносится ветер.

> Над землею и морями дул ветер неизвестной до той поры свежести.

* *Арнольд.* Свет Азии. Кн. I. С. 2. Слон изображен проникающим своим хоботом в чрево Майи. Согласно средневековой традиции, зачатие Марией Иисуса имело место через ухо.

492

После рождения являются четыре гения — востока, запада, севера и юга, чтобы служить носильщиками паланкина. (Это соответствует появлению волхвов при рождении Христа.) И тут, стало быть, ясно упоминается о «четырех ветрах». Дополнение этой символики мы встречаем в мифе о Будде, где, кроме оплодотворения посредством звездного луча и ветра, присутствует также и оплодотворение животным, в данном случае слоном, который в качестве бодхисаттвы порождает Будду. Известно, что в христианском образном языке, кроме голубя, символом порождающей силы Логоса или Духа является также и единорог* (рис. 16).

493

Здесь уместно задаться вопросом: отчего рождение героя должно постоянно происходить при столь странных обстоятельствах. Можно ведь также представить себе, что герой появляется на свет обыкновенным образом и понемногу перерастает низкую свою среду, быть может, в результате значительных усилий и наперекор многим опасностям. (Впрочем, и такой мотив вовсе не чужд героическому мифу.) Общим правилом, однако, является чудесное происхождение героя. Сами исключительные обстоятельства составляют часть всей истории зачатия и рождения героя. Но спрашивается, в чем, собственно, причина подобных верований и требований?

494

Ответом на этот вопрос является следующее: рождение героя обычно происходит не так, как у обыкновенных смертных, ибо оно совершается как возрождение из матери-супруги. Вот почему герой так часто имеет двух матерей. Как показал Ранк** на многочисленных примерах, герой часто подкидывается и воспитывается как приемыш. Таким образом, у него оказываются две матери. Превосходным примером является отноше-

* См. мою работу «Психология и алхимия», § 518 и далее.

** *Ранк О.* Миф о рождении героя. М., 1997.



Рис. 101. Ромул и Рем с волчицей.
Раскрашенное дерево. Северная Италия. Средние века. Музей Виктории и Альберта, Лондон

ние Геракла к Гере. В эпосе Гайаваты Венона умирает после родов и место ее заступает Нокомис*. И Будда тоже переходит на попечение приемной матери после смерти биологической матери Майи. Роль последней часто исполняет животное, например, волчица, вскормившая Ромула и Рема (рис. 44, 101). Мотив второй матери может быть заменен мотивом вторичного рождения, получившим весьма высокое значение в различных религиях. В христианстве, например, — в акте крещения, которое, как мы уже видели, представляет собой возрождение.

* Скорое наступление кончины матери после родов или ранняя разлука с ней входит в состав мифа о герое. В мифе о Царевне-Лебеде, превосходно проанализированном Ранком, мы встречаем желание, чтобы Царевна-Лебедь улетела после рождения ребенка; свое назначение она исполнила.

Таким образом, человек в общеупотребительном смысле не просто рождается, как все живущее, но рождается и вторично, на этот раз таинственным путем, благодаря чему он обретает царствие Божие, то есть божественное предназначение. Любой родившийся подобным образом становится героем, полу-божественным существом. Вот почему крестная смерть Христа, даровавшая всеобщее спасение, рассматривается также как «крещение», то есть как возрождение от второй матери, символизируемой Древом смерти (рис. 69, 82). Христос сам говорит (Лк 12:50): «Крещением должен я креститься, и как я томлюсь, пока сие совершится!» Сам он рассматривает свои смертные муки символически, как муки рождения.

495

Мотив двух матерей указывает на идею второго рождения. Одна из матерей — реальная, человеческая мать, другая — мать символическая. Иными словами, символическая мать представляет божественное бытие — сверхъестественное или экстраординарное. Она может быть представлена и териоморфически (в образе животного). В ряде случаев она обладает более человеческими пропорциями, и здесь мы имеем дело с проекцией архетипических идей на лиц в непосредственном внешнем окружении, что создает дополнительные сложности. Например, символ возрождения должен быть спроектирован на мачеху или тещу (свекровь) — разумеется, бессознательно — точно так же, как теще зачастую трудно не сделать своего зятя сыном-возлюбленным согласно древней мифологической традиции. Существуют бесчисленные вариации этого мотива, в особенности, когда добавляем в коллективную мифологию индивидуальные элементы.

496

Герой тот, кто произошел от двух матерей: первое рождение делает его смертным, второе — бессмертным, полубожеством.

К этой последней формулировке могут быть сведены все многочисленные намеки в сказаниях о рождении героя. Отец Гайаваты сначала насилует его мать под символическим, на-



Рис. 102. Богиня Артио с медведем.
Бронзовая группа, посвященная богине Лицинием Сабинилле из Мури, близ Берна

водящим ужас видом медведя*, после чего, став сам богом, он порождает героя. Нокомис легендой о происхождении луны указывает Гайавате на то, что ему, как герою, следовало бы выполнить: он должен подбросить мать свою вверх в небо, где она забеременеет и родит дочь. Такая возрожденная, вернувшаяся к юности мать, согласно египетской фантазии, предназначена в качестве дочери-супруги солнце-богу, «отцу своей матери» для самовозрождения. О том, что именно Гайаватой было совершено в этом направлении, мы узнаем впоследствии. Мы уже видели, какое отношение ко всему этому имеют умирающие и возрождающиеся боги Ближнего Востока. Известно, что Евангелие от Иоанна изобилует указаниями на пред-

* Медведь ассоциируется с Артемидой и таким образом оказывается «женским животным». См. также: изображение галло-римской богини Артио (рис. 101) и мою работу «Психологический аспект фигуры Коры». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Структуры психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 72.)

существование Христа. Так, например, слово Иоанна Крестителя (Ин 1:30): «Сей есть, о Котором я сказал вам: за мною идет Муж, Который стоит выше меня, потому что Он был прежде меня». Также и начало Евангелия полно глубокого мифологического смысла: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть и без Него ничего не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков, и свет во тьме светит, и тьма не объяла его. — Был человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете. — Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир». Это есть возвещение вновь появляющегося света, *возрождающегося солнца*, которое было прежде и будет после. В Пизе на баптистерии изображен Христос, передающий людям древо жизни; вокруг головы его солнечное колесо; над рельефом же стоят слова: «INTROITUS SOLIS».

497

Так как рожденный был своим собственным родителем, то история появления его на свет и окутана столь странной символикой, долженствующей скрывать и отрицать некоторые моменты. Отсюда происходит и необычное утверждение о девственном зачатии. Идея о сверхъестественном зачатии может, конечно, быть принята как метафизический факт, но психологически она говорит нам, что содержание бессознательного («ребенок») входит в существование без естественной помощи человеческого отца (то есть сознания) (рис. 16). С другой стороны, напротив, это говорит нам, что некоторый бог породил своего сына, и далее, что сын тождественен с отцом. На психологическом языке это означает, что центральный архетип, Бого-образ обновился («был возрожден») и стал «воплощенным» в форме, доступной сознанию. «Мать» соответствует «девственной аниме», не обращенной к внешнему миру и поэтому нетленной. Она обращена, скорее, к «внут-

реннему солнцу», к архетипу трансцендентной целостности — самости*.

498

В согласии со схемой рождения героя и появлении обновленного бога из океана бессознательного Гайавата проводит свое детство между землей и водой на берегу большого озера:

На прибрежье Гитчи-Гюми,
Светлых вод Большого Моря,
С юных лет жила Нокомис,
Дочь ночных светил, Нокомис.
Позади ее вигвама
Темный лес стоял стеною,
Чащи темных, мрачных сосен,
Чащи елей в красных шишках,
А пред ним прозрачной влагой
На песок плескались волны,
Блеском солнца зыбь сверкала
Светлых вод Большого Моря.

499

В этой обстановке и воспитала его Нокомис. Здесь она научила его первым словам, рассказывала ему первые сказки, а шум воды и леса врывался в речь ее, так что ребенок научился понимать не только язык людей, но и язык природы.

Вечерами, теплым летом,
У дверей сидел малютка,
Слушал тихий ропот сосен,
Слушал тихий плеск прибоя,
Звуки дивных слов и песен:
«Минни-вава!» — пели сосны,
«Мэдвэй-ошка!» — пели волны**.

* См.: *Layard J. W.* The Incest Taboo and the Virgin Archetype. P. 254 ff.

** Индейское слово «минни-вава» означает шум, производимый ветром в лесу, «мэдвэй-ошка» — шум от прибоя волн.

500
Слух Гайаваты ловит в шумах природы человеческую речь, и таким образом он начинает понимать язык природы. Ветер говорит: «ва-ва». Крик диких гусей тоже «вава». *Ва-ва-тайзе* — так называется восхищающий его светящийся жучок. Поэт превосходно описывает постепенное приведение внешней природы в субъективный мир (интроекция объекта в субъект) и контаминацию первичного объекта — мать, к которой относился детский лепет и от которого исходили первые звуки, с объектом вторичным, с природой в ее более широком смысле; эта природа незаметно заступает место матери; к ней приурочиваются звуки, услышанные впервые от матери и с ней же связываются все те чувства, которые ранее относились к матери, и которые мы впоследствии вновь открываем в себе, когда нас охватывает горячая любовь к Матери-Природе. Позднейшее, то пантеистически-философское, то эстетическое слияние чувствительного культурного человека с природой*, если рассматривать это явление ретроспективно, есть вторичное слияние с матерью, которая была для нас некогда первым объектом и с которой мы когда-то уже были действительно одним неразрывным целым. Она была нашим первым переживанием *внешнего* и, в то же самое время, *внутреннего*: из этого нижнего мира появился образ, по всей видимости, отражение внешнего образа матери, однако более древнего, более первоначального и более нетленного — мать, которая изменилась обратно в Коре и превратилась в вечно юную фигуру. Это и есть анима, персо-

---

* Карл Иоель (*Joël K.* Seele und Welt. S. 153) говорит: «В художнике и пророке жизнь не убывает, а прибывает. Они суть вожди, ведущие нас к потерянному раю, который именно и становится раем лишь при вторичном его обретении. Это уже не прежнее смутное жизненное единство, к которому стремится и ведет нас художник, это — восчувствованное соединение вновь, не пустое, но полное единство, не единство безразличия, а единство различествующего... Всякая жизнь есть нарушение равновесия и обратное стремление к равновесию. Такое возвращение на родину мы встречаем в религии и в искусстве».

нификация коллективного бессознательного. Поэтому неудивительно, если мы видим, как в образном языке современного философа Карла Иоеля всплывают старинные образы, которые символизируют единобытие с матерью, наглядно обрисовывая слияние субъекта и объекта. В книге своей «Душа и мир», изданной в 1912 году, Иоель в разделе «О первичном переживании» говорит следующее*:

> Я лежу на взморье; искрящаяся вода голубеет в сонных моих глазах; меня охватывает реющий то вблизи, то вдали ветерок; волны налетают тяжким прибоем, и пена их скатывается обратно; они то волнуют, то усыпляют, бьются о берег или вливаются в мои уши? Сам я не знаю этого. Далекое и близкое сливается воедино. Ближе и ближе, все знакомее, все милее звучит прибой; он бьется в голове моей громкими пульсирующими ударами, он бьется и в душе моей, охватывая и поглощая ее, она же расплывается, сливаясь с голубеющей водой. Все слилось в одно — то, что вне меня, с тем, что во мне. Искры и пена, и течение, и реяние, и удары волн — вся симфония только что испытанных раздражений слилась в один звук, все чувства превратились в одно чувство, соединившись с душевным ощущением; мир дышит в душе моей, а душа растворяется в мире. Маленькая жизнь наша охвачена великим сном. Сон есть наша колыбель, сон — могила наша, сон — наша родина; из нее мы исходим поутру, в нее мы возвращаемся к вечеру; а жизнь наша — краткое странствование, соединяющее возникновение наше из древнего единства с обратным погружением в него! Голубеет безбрежное море, в нем же медузе снится та древняя жизнь, к которой стремятся воз-

* Под «первичным переживанием» следует разуметь проведение впервые человеком различия между субъектом и объектом, то, в первый раз имеющее место, сознательное поставление объекта, которое психологически немыслимо без предположения внутренней раздвоенности человека с самим собой; благодаря этой раздвоенности он смог отделить себя от единосущной ему природы.

вратиться сумеречные наши ощущения, просачиваясь каплями — эонами (aeons) смутных воспоминаний. Ибо всякое переживание заключает в себе изменение и сохранение единства жизни. В тот момент, когда они уже не слиты вместе, когда ослепленный, еще переживающий поднимает влажную главу свою, только что погруженную в поток переживаний, только что слитую с пережитым, тогда это должно означать быть слитым настолько, насколько слито существование медузы с морской водой, в момент, когда единство жизни, изумленное, пораженное, высвобождается из перемены, вглядывается в нее как в нечто чуждое — в этот момент отчуждения обе стороны переживания становятся субъектом и объектом, в этот момент возникает сознание*.

501

Тут Иоель описывает слияние субъекта и объекта как воссоединение матери с ребенком, символикой, смысл которой не допускает никаких сомнений. Символы даже до мельчайших подробностей согласуются тут с мифологией. Явственно слышатся мотивы охватывания и проглатывания. Мы давно уже знаем о море, проглатывающем солнце и вновь его рождающем. Момент возникновения в сознании различения субъекта и объекта — есть рождение. Поистине, философское мышление повисло с парализованными крыльями на немногих грандиозных первичных образах человеческой речи, простое и всепревосходящее значение которых уже не может быть превзойдено нашей мыслью. Образ медузы, слияния с пережитым, не случайный. Когда я однажды объяснял материнское значение воды одной моей пациентке, это прикосновение к материнскому комплексу вызвало в ней очень неприятное ощущение: «Меня пробирает дрожь, точно я дотронулась до какого-то *желе*». И тут тот же образ! Блаженное состояние сна до рождения и после смерти, по замечанию Иоеля, как бы заключает в себе некую часть старинного темного воспоминания о том

* *Joël K.* Seele und Welt.

беспечно живом состоянии первого детства, когда ничто не препятствует спокойному рассвету жизни; туда постоянно увлекает нас обратно внутреннее наше томление, деятельная же жизнь, охваченная смертным страхом, постоянно должна вновь оттуда высвобождаться ценой тяжелой борьбы, дабы не впасть в состояние сна (не подвергнуться уничтожению). Задолго до Иоеля то же самое, теми же словами сказал в Америке один индейский военачальник, обращаясь к одному из неугомонных белых людей: «Ах, брат мой, ты никогда не познаешь счастья ничего не мыслить и ничего не делать; после сна это является наиболее восхитительным состоянием. В нем мы пребывали до рождения, и в нем же будем пребывать и после смерти»*.

502

Мы увидим по позднейшей судьбе Гайаваты, какую важную роль сыграли его ранние детские впечатления при выборе супруги. Первым деянием Гайаваты было то, что он стрелой убил на охоте оленя:

Мертвый он лежал у брода
Меж деревьев, над рекою...

503

Типичным для подвигов Гайаваты является то, что все, убиваемое им, большей частью находится или в воде, или у воды, чаще же всего наполовину в воде, наполовину на суше**. По-видимому, так должно было быть. Позднейшие приключения покажут нам, почему олень был не обыкновенным животным, а магическим, то есть таким, которое побочно имеет

---

* *Crevecoeur M. G. J.* Voyage dans la haute Pensylvanie. I. P. 362. Много того же самого я слышал от вождя индейцев пуэбло, который говорил мне, что американцы — сумасшедшие, поскольку они неугомонны.

** Согласно эллинским и швейцарским сказаниям драконы жили или в источниках, или у источников и других вод, хранителями которых они большею частью и являлись.

еще бессознательную значимость. Гайавата сделал себе из кожи этого животного перчатки и мокасины. Перчатки придавали рукам его такую силу, что он мог растереть кусок скалы в пыль, а мокасины обладали чудесными свойствами семимильных сапог. Таким образом, облекшись в кожу оленя, Гайавата превратился в великана. Поэтому олень, убитый у брода*, был «животным-доктором», магом, изменившим его форму, или демоническим существом — символом, который, так сказать, указывает на «животную» и другие такие силы бессознательного. Вот почему животное было убито у брода — места пересечения, границы между сознанием и бессознательным. Животное — представитель бессознательного и, являясь матрицей сознания, имеет значение материнского начала, объясняющего, почему мать представлена также и медведем. Все животные принадлежат Великой Матери (рис. 103), и убийство любого дикого животного есть грех (трансгрессия) против матери. Точно так же, как мать кажется великаншей маленькому ребенку, свойствами величины наделяется архетипическая Великая Мать, Мать-Природа. Тот, кто преуспеет в убийстве «магического» животного, символического представителя животной матери, приобретает нечто от ее гигантской силы. Это выражено высказыванием, что герой рядится в шкуру животного и тем самым получает для магического животного что-то вроде воскрешения. В человеческих жертвоприношениях у ацтеков преступники играли роль богов: их умерщвляли и сдирали с них кожу, после чего священнослужители-жрецы (корибанты) заворачи-

---

* *Furt* (*нем.*) — «брод». Это то место, где реку можно пересечь. Ср. выше рассуждение о мотиве охватывания и проглатывания. Вода как препятствие в сновидениях указывает, по-видимому, на мать или на регрессию либидо. Пересечь водный путь — значит преодолеть сопротивление, то есть преодолеть мать как символ томления по бездеятельности, подобной сну и смерти. См. мою работу «О психологии бессознательного». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. С. 129–131.)



Рис. 103. Повелительница зверей.
Греческий сосуд для воды. 600 г. до н. э.
Найден неподалеку от Берна

вались в содранную человеческую кожу с тем, чтобы представлять воскрешение и обновление богов*.

504

Убив своего первого оленя, Гайавата убил символическое представительство бессознательного, то есть свое собственное *мистическое соучастие* (*participation mystique*) с животной природой, откуда и выросла его исполинская сила. Он облекся в кожу родителей и стал поэтому сам большим человеком. После этого он вышел на первую великую борьбу, именно с отцом Мэджэкивисом, для того, чтобы отомстить за свою умершую мать Венону. Под этим оборотом речи, конечно, скрыта мысль, что он убивает отца, чтобы овладеть матерью. (Аналогично поступает Гильгамеш, когда он борется с великаном Хумбабой и потом овладевает Иштар.) В этой битве отец, конечно с психологической точки зрения, является чем-то вроде магического животного, которого необходимо победить, но, в равной степени, он может быть представлен великаном, магом или злобным тираном. *Mutatis mutandis* — животные — могут истолковываться как «мать», как «*mater saeva cupidinum*» или же вновь как та благожелательная Исида, которая подколодной змеей возлежала на пути своего мужа, — короче, животные могут интерпретироваться как Ужасная Мать, всепожирающая и разрушающая и символизирующая, таким образом, саму смерть**. (Я помню случай одной матери, которая относилась к своим детям с неестественной любовью и преданностью, удерживая их, тем самым, при себе. На стадии климакса она впала в депрессивный психоз и бредовые состояния, в которых она видела себя животным, в частности волчицей или

* Ср. обычай в Аттике весеннего набивания чучела быка; а также луперкалии, сатурналии и т. д.

** Этот факт позволил моей ученице д-ру Шпильрейн развить ее идею об инстинкте смерти, которая впоследствии была использована Фрейдом. По моему мнению, это не столько вопрос инстинкта смерти, сколько «другого» инстинкта (Гёте), обозначающего духовную жизнь.

свиньей, ведя себя соответствующим образом. Многие часы она бегала вокруг, воя, как волчица, и хрюкая, словно свинья. В своем психозе она стала символом всепожирающей матери.)

505

Истолкование в родительских терминах является, однако, простым оборотом речи. В действительности, вся драма имеет место в собственной психике индивида, где «родители» — вовсе и не родители, а лишь их имаго: они являются репрезентациями, возникшими из конъюнкции специфических родительских качеств и индивидуального характера ребенка*. Имаго активируются и варьируются любым возможным образом энергией, которая также принадлежит индивиду; она проистекает (извлекается) из инстинктивной сферы и выражает себя в инстинктивной форме. Подобный динамизм представлен в сновидениях териоморфными символами. Все львы, быки, собаки и змеи, населяющие наши сновидения, представляют недифференцированное и непокорное (неприрученное) либидо, которое в то же самое время образует часть человеческой личности и может поэтому подходящим образом быть описано как *антропоидное психическое*. Как и энергия, *либидо* никогда не проявляет себя в качестве такового, но обязательно в форме «силы», которая является, так сказать, в виде чего-то в определенном энергетическом состоянии, будь это движущиеся тела, химическое или электрическое напряжение и т. д. Либидо поэтому всегда связано с определенными формами или состояниями. Оно возникает как *интенсивность* (напряженность) импульсов, аффектов, деятельности вообще и так далее. Но эти явления никогда не бывают безличными; они проявляют себя как части личности. То же самое справедливо и для

* Существенную часть этого характера составляет априорное существование «организующих факторов», архетипов, под которыми понимаются врожденные формы функционирования, составляющие в своей целокупности человеческую природу. Цыпленок не обучается тому, как ему появиться из яйца, — он обладает этим знанием *a priori*.

комплексов: они также ведут себя как составляющие компоненты личности.

506

Это то антропоидное психическое, которое не вписывается в рациональный образец (паттерн) культуры, либо делает это с крайней неохотой и весьма неудовлетворительно — и сопротивляется культурному развитию, насколько это возможно. Как если бы его либидо непрерывно стремилось обратно в изначально бессознательное состояние неуправляемой дикости (*untamed savagery*). Дорога регрессии ведет обратно в детство и, в конечном итоге, — выражаясь образным языком, — в материнское тело. Интенсивность этого ретроспективного устремления, столь изящно изображенная в фигуре Энкиду в эпосе о Гильгамеше, становится совершенно невыносимой с усилением адаптационных требований. Последние могут быть обусловлены либо внешними, либо внутренними причинами. Если эти требования идут «изнутри», главная трудность заключается не столько в неблагоприятных внешних обстоятельствах, сколько в повышении «субъективного» требования, которое кажется увеличивающимся с годами, и во все более усиливающемся проявлении внутренней, до поры до времени скрытой «реальной» личности. Источник этого изменения располагается во всевозможных проявлениях антропоидного психического, и это антропоидное психическое является также и целью и концом всякой регрессии, устанавливающейся немедленно всякий раз, когда налицо хоть малейшее колебание в вопросе приспособления — не говоря уже о тех случаях, когда жизненные требования не выполняются вовсе.

507

Чувствуя опасности на этом пути, религиозная и конвенциальная мораль объединяют свои усилия с фрейдовской теорией в последовательном обесценивании регрессии и ее показной (*ostencible*) цели — возвращению к инфантилизму — как «инфантильной сексуальности», «инцеста», «утробной фантазии» и т. д. Казалось бы, разум должен здесь сказать «стоп», посколь-

ку вряд ли возможно идти еще дальше назад: дальше материнской утробы. На этом месте конкретизм встает перед каменной стеной; более того, моральное осуждение пользуется регрессивной тенденцией и пытается с помощью любых приемов (трюков) обесценивания помешать этому кощунственному возвращению к матери, исподтишка поддерживаемому и подстрекаемому односторонней «биологической» ориентацией фрейдовской школы. Но все, что превосходит границы личного сознания человека, остается бессознательным и поэтому возникает в проекции; это, так сказать, полу-животное психическое со своими регрессивными требованиями, против которых человек борется столь отчаянно, приписывается матери, и оборона против регрессии просматривается в отце. Проекция, однако, вовсе не лекарство, не исцеление; она предотвращает конфликт только на поверхности, в то время как в глубине она создает невроз, позволяющий человеку ускользнуть в болезнь. Подобным образом сам дьявол был низвергнут Вельзевулом.

508

В противоположность этому терапия должна поддерживать регрессию и продолжать делать это до тех пор, пока не будет достигнуто «пренатальное» состояние. Необходимо помнить, что «мать» — это в действительности имаго, не более чем психический образ, который несет в себе ряд различных, но очень важных бессознательных содержаний. «Мать» как первое воплощение архетипа анимы фактически персонифицирует все бессознательное. Следовательно, регрессия только по внешней видимости ведет обратно к матери; в действительности же она является воротами в бессознательное, в «область Матерей». Всякий, вступающий в эту область, подчиняет свою сознательную эго-личность контролирующему влиянию бессознательного или, если он чувствует, что попался по ошибке, или кто-то хитростью заманил его туда, начинает отчаянно защищаться, хотя его сопротивление и не пойдет ему на пользу. Для регрессии — если последняя чем-то не потревожена — остановка в «области Матерей» не заканчивается, а движение происходит

далее, выходя за пределы пренатальной сферы «вечно женственного» к незапамятному миру архетипических возможностей, где «теснится переполненный круг образов всего творения», где дремлет «вечное дитя», терпеливо ожидая своей сознательной реализации. Этот сын есть зародыш целостности, и как таковой он характеризуется своими специфическими символами.

509

Когда Иона был проглочен китом, то не просто оказался в тюремном чреве чудовища, но, как говорит нам Парацельс*, он увидел там «могущественные таинства». Этот взгляд, возможно следует из мидраша «Пиркей д'рабби Элиезер», где говорится:

> Иона вошел через его пасть точно так же, как человек входит в огромную синагогу, и встал там. Два рыбьих глаза выглядели, как окна, через которые на Иону шел свет. Рабби Мейр говорил: «Одна жемчужина, висевшая в чреве рыбы, давала свет Ионе подобно солнцу, которое всей своей мощью светит в полдень; и этот свет показывал Ионе все, что было в море и в его глубинах»**.

510

В темноте бессознательного лежит спрятанное сокровище, то самое «сокровище, которое трудно добыть», которое в нашем тексте, да и во многих других местах тоже, описывается как светящаяся жемчужина или, цитируя Парацельса, как «тайна», которая означает преимущественно *fascinosum*. Это как раз те самые унаследованные возможности «духовной» или «символической» жизни и прогресса, которые образуют окончательную — через бессознательное — цель регрессии. Служа как средство выражения, как мосты и указатели, символы помогают удержáть либидо от зацикливания на материальной теле-

* *Paracelsus*. Liber Azoth. XIV. P. 576.
** Пиркей д'рабби Элиезер. Гл. 10.

сности матери. Нигде эта дилемма не сформулирована так точно, как в диалоге Никодима: с одной стороны, невозможность повторного вхождения в чрево матери; а с другой — потребность в возрождении из «воды и духа». Герой есть герой просто потому, что он видит сопротивление к запретной цели во всех жизненных трудностях, и тем не менее он борется со всеми препятствиями со страстным всесердечным желанием получить «сокровище, которое трудно добыть» и которое возможно и недостижимо — желание, которое парализует и убивает обычного человека.

511

Отец Гайаваты — Мэджэкивис, то есть Западный Ветер, стало быть, борьба происходит на западе. Оттуда пришла жизнь (оплодотворение Веноны), оттуда же пришла и смерть (кончина Веноны). Гайавата ведет, следовательно, типичную героическую борьбу за возрождение в Западном море. Борьба происходит с отцом, который преграждает путь к цели. В других случаях эта борьба на западе есть битва с поглощающей Ужасной Матерью. Как мы уже видели, опасность исходит от обоих родителей: от отца, потому что он, по всей видимости, делает невозможной регрессию, и от матери, поскольку она абсорбирует регрессивное либидо и удерживает его у себя, так что он, ищущий возрождения, находит только смерть. Мэджэкивис, который некогда обрел божественную природу одолением медведя, сам теперь терпит поражение от своего сына.

Отступать стал Мэджэкивис,
Устремился он на запад,
По горам на дальний запад,
Отступал три дня сражаясь,
Убегал, гонимый сыном,
До преддверия Заката,
До границ своих владений,
До конца земли, где солнце
В красном блеске утопает,
На ночлег в воздушной бездне
Опускаясь, как фламинго

Опускается зарею
На печальное болото.

512

«Три дня» представляют собой стереотипную форму для обозначения пребывания в «ночной морской темнице» (с 21 по 24 декабря); и Христос пробыл три дня в подземном мире. При этом единоборстве на западе герой обычно овладевает «сокровищем, которое трудно добыть»; на этот раз отец вынужден сделать сыну важную уступку: он дарует ему божественную природу*, именно ту самую природу ветра, непреходящий характер которой один только и мог предохранить Мэджэкивиса от смерти**. Он говорит своему сыну:

Разделю с тобой я царство,
И владыкою ты будешь
Над Кивайдином вовеки!

513

Что Гайавата становится теперь владыкой ветра родины, является параллелью тому месту эпоса о Гильгамеше, где идет речь о том, как последний в конце концов получает волшебную траву от мудрого старца Утнапиштима, обитающего на западе, и как с помощью этой травы Гильгамеш возвращается невредимым на родину (рис. 52) по морю; дома же у него эту траву похищает змея. В награду за свою победу Гайавата получает «воздушное» тело, дышащее тело или тонкое тело, не подверженное тлению. Возвращаясь на родину, Гайавата заходит к искусному мастеру, выделывающему стрелы, у которого была миловидная дочь.

И Смеющейся Водою
В честь реки ее назвал он,

---

* В эпосе о Гильгамеше то же самое выражено наивнее; там говорится о бессмертии, добыть которое хочется герою.

** См. «Видения Зосимы», § 86: «...уступая необходимости, я рукоположен как священнослужитель и ныне стою в совершенстве как дух».

В честь веселых водопадов
Дал ей имя — Миннегага.

514

Когда в детстве слуха Гайаваты касался шум воды и ветра, он узнавал в этих звуках природы речь своей матери. «Минневава», — говорили ему шумящие сосны на берегах большого озера; завывание ветра и плеск воды помогают ему вновь обрести мечты детских сновидений в женщине, в «Миннегаге», в смеющейся воде. Так герой больше, чем остальные люди, способен обнаружить женщину, которую он любит, чтобы опять стать дитятей и, в конце концов, достичь бессмертия. Архетип женского, анимы, вначале появляется в матери, а затем переходит к возлюбленной.

515

То обстоятельство, что отец Миннегаги искусен в выделке стрел, обличает в нем отца героя, а в сопутствующей ему женщине — мать героя. Архетип мудрого старца впервые появляется в образе отца, являясь персонификацией значения и духа в его плодотворном смысле*. Отец героя часто бывает искусным ремесленником (плотником) или художественным типом вообще (художником, певцом и т. п.) Согласно арабской легенде, Тера — отец Авраама — был искусным мастером, умевшим из любого дерева изготавливать болты; одновременно в арабском словоупотреблении это слово означает: быть родителем превосходных сыновей**. К тому же он был изобретателен по части разных образов. Тваштар, отец Агни — мироздатель, кузнец и плотник, изобрел огнесверление. Иосиф — отец Христа, также был плотником, как и отец Адониса, Кинир, который, по преданию, изобрел молот, рычаг, крышу и горный

* См. мою работу «Феноменология духа в сказках». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М. 1996.)

** *Sepp J. N.* Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum. III. S. 82; цит. в: *Drews*. Christusmythe. 1. S. 78.

промысел. Наряду с Зевсом, отцом Гермеса, являющегося под многочисленными образами, считался и Гефест, тоже искусный ремесленник и художник. В сказках отец героя является в более скромном образе традиционного дровосека.

«Ригведа» повествует о том, как создатель мира (космический архитектор) Тваштар вырезал вселенную из дерева. Сказать, что зять Гайаваты был мастером по изготовлению стрел, означает, что мифологическое свойство, во всех иных случаях характеризовавшее отца героя, переносится теперь на тестя. Это соответствует тому психологическому факту, что анима всегда пребывает в отношении дочери к мудрому старцу*.

Нет ничего необычного и в том, что тесть замещает реального отца. Причиной тому является архетипическое отношение, которое мы только что обсудили.

516

Мысль, что герой является своим собственным родителем, ведет к тому, что и ему приписываются отеческие атрибуты; бывает и наоборот, что атрибуты героические приурочиваются к отцу. Герой символизирует *бессознательную самость* человека, и эмпирически это проявляет себя как общая сумма всех архетипов и поэтому включает архетипы отца и мудрого старца. В той степени, в какой герой является своим собственным отцом, он же и его породитель. Мани представляет прекрасное соединение этих мотивов. Он совершает великие подвиги как основатель религии, скрывается долгие годы в пещере, умирает, затем с него сдирают кожу, набивают ее и вешают; это — мотив героический; но наряду с этим Мани — художник с поврежденной ногой. Подобное же сочетание мотивов встречается и в сказании о кузнеце Вейланде.

517

По возвращении своем на родину Гайавата скрыл от старой Нокомис то, что он видел у старого выделывателя стрел, и не

* Прекрасным примером этого служит любовная история о Софии, изложенная Иренеем (*Irenaeus*. Adversus Haereses. I. P. 7).

предпринял ничего с целью овладеть прекрасной Миннегагой. Тут произошло нечто, что мы должны были бы обнаружить в анамнезе невроза, не будь оно рассказано в индейском эпосе: Гайавата интровертирует свое либидо, другими словами, он оказывает самое яростное сопротивление естественному течению событий и строит себе хижину в лесу, чтобы в ней поститься и наблюдать свои сны и видения. Первые три дня он блуждал по лесу, как некогда в дни ранней юности, и созерцал всех зверей и растения:

«Гитчи Манито! — вскричал он,
Полный скорби безнадежной, —
Неужели наше счастье,
Наша жизнь от них зависит?»

518

Вопрос этот очень странен. Он звучит так, точно жизнь имеет свое происхождение от «этого», то есть вообще от природы. Природа внезапно приобретает, по-видимому, совершенно несвойственное ей значение. Это явление может быть объяснено только тем, что значительное количество либидо, которое доселе было неосознанным, внезапно было переведено в природу или же забрано из нее. В любом случае, имело место определенное критическое изменение в общем направлении чувства, состоявшего, по-видимому, в регрессии либидо. Известно, что и люди, отличающиеся вообще известной сухостью и даже тупостью души, под влиянием первой любви становятся восприимчивы к природе и даже сочиняют стихи в честь нее. Однако мы знаем, что если для либидо отрезан актуальный путь к переносу, оно неминуемо двинется вспять, по старому своему пути. Миннегага — Смеющаяся Вода — слишком ясный намек на мать для того, чтобы герой в тайном томлении своем по матери не был сильно задет ею. Поэтому, ничего не предприняв, он возвращается домой к Нокомис, но и оттуда что-то гонит его прочь, так как и тут Миннегага уже стоит ему поперек дороги. Поэтому он уходит еще дальше, уходит в раннюю юношескую пору, отзвуки которой с такой силой воспрянули в его памяти благодаря Миннегаге из того времени, когда он

научился различать речь матери в звуках природы. В этом совершенно особенном оживлении даваемых природой впечатлений мы узнаем возврат самых ранних и самых сильных переживаний, которые были ближе всего к переживаниям еще более сильным, но угасшим впоследствии, именно — к впечатлениям, воспринятым ребенком от матери. Блеск этого чувства переносится на другие предметы, окружающие юное существо (отчий дом, игрушки и т. д.), и от этих предметов впоследствии исходят те магически-блаженные ощущения, которые, по-видимому, свойственны самым ранним детским воспоминаниям. Поэтому если Гайавата снова скрывается на лоне природы, то следующим этапом является лоно матери, а за ним еще нечто более древнее, и надо ожидать, что он выйдет из него возрожденным в какой-либо иной форме.

519

Прежде чем обратиться к этому новому, порожденному интроверсией творению, надлежит вспомнить еще и о другом значении, которое может иметь поставленный выше вопрос о необходимой зависимости жизни от «этого».

Именно жизнь может зависеть от него в том отношении, что подобные «вещи» служат простой защитой от голода. В таком случае мы должны были бы сделать тот вывод (возможность которого найдет впоследствии полное подтверждение), что герой внезапно принял слишком близко к сердцу заботу о пропитании. В самом деле, вопрос о последнем должен быть принят во внимание во многих отношениях. Так, во-первых, потому, что регрессия к матери неизбежно оживляет память об «alma mater»*, о матери как питающем источнике. Инцест — это не единственный аспект, характеризующий регрессию: существует также и голод, который влечет ребенка к матери. Тот, кто покидает поле битвы за приспособление и регрессирует в семейный очаг, где как последнее укрытие его ждет материнская грудь, предвкушает не только тепло и ласку, но и пищу. Если регрессия носит инфантильный характер, то она нацеле-

* *Almus* означает «питающий, освежающий, добрый, щедрый» (рис. 34).

на — никак этого не допуская — на инцест и питание. Но когда регрессия — лишь кажущаяся, а в действительности она является целенаправленной интроверсией либидо в сторону своей цели, то эндогамная связь, которая в любом случае ограничена табу на инцест, будет обойдена и требование к питанию заменяется намеренным голоданием, что и произошло в случае Гайаваты.

Такая установка вынуждает либидо переключиться на символ или символический эквивалент «альма матер», или, другими словами, на коллективное бессознательное. Уединение и пост с незапамятных времен являются наилучшими средствами усиления любой медитации, цель которой — открыть дверь в бессознательное.

520

На четвертый день своего поста герой перестает обращаться к природе. Он лежит на своем ложе, изнуренный, с закрытыми глазами, глубоко погруженный в свои мечты, являя собой образ самой крайней интроверсии. Мы уже видели, что при подобных состояниях внутренние переживания занимают место внешней жизни и внешней действительности. У Гайаваты затем возникает видение:

И увидел он: подходит
В полусумраке пурпурном,
В пышном зареве заката,
Стройный юноша к вигваму.
Голова его в блестящих,
Развевающихся перьях,
Кудри — мягки, золотисты,
А наряд — зелено-желтый.

521

Этот странный персонаж обращается к Гайавате следующим образом:

Для тебя Владыкой Жизни
Послан друг людей — Мондамин;

Послан он тебе поведать,
Что в борьбе, в труде, в терпенье
Ты получишь все, что просишь.
Встань с ветвей, с зеленых листьев,
Встань с Мондамином бороться!

522

Мондамин — это маис, индейский зерновой хлеб; благодаря интроверсии Гайаваты возникает бог, которого вкушают. Его голод, описанный выше в двояком смысле, — это и томление по кормящей матери, этот голод порождает в душе Гайаваты другого героя, в виде съедобного бога, маиса, сына Матери-Земли. Очевидна и христианская параллель. Едва ли необходимо предполагать здесь влияние христианства, поскольку фрей Бернардино де Саагун уже описал евхаристию Уитцилопочтли среди ацтеков в начале XVI века*. Этот бог тоже съедался в процессе церемонии. Мондамин, «друг человека»**, вызывает Гайавату на сражение в лучах заката. В «сиреневых сумерках» заходящего солнца (то есть в Западной земле) возникает теперь мифологическая битва с богом, который вышел из бессознательного подобно трансформированной рефлексии интровертированного сознания Гайаваты. Как бог или бого-человек он является прототипом героической судьбы Гайаваты; Гайавата, так сказать, несет в себе возможность, а в сущности, необходимость конфронтации со своим демоном. На своем пути к этой цели он побеждает родителей и рвет свои инфантильные узы. Но самая глубокая связь — это связь с матерью. И раз он победил, получив доступ к ее

* *Sahagun Bernardino de.* General History of the Things of New Spain. Book 3. P. 5 f. См. также мою работу «Символизм трансформации в мессе». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М., 1995. С. 259–261.)

** Относительно «друга» см. мое обсуждение Хизра в работе «О возрождении» (рус. перевод см в сборнике: *Юнг К. Г.* Душа и миф. 1996. С. 250–287). См. также «Психология и алхимия», § 155–157. Свидетельство о Хизре имеется в Коране, сура 18.

символическому эквиваленту, то он может родиться заново. В этой связи с материнским источником лежит та сила, которая дает герою его необычную силу, его подлинный дар, который он высвобождает из объятий бессознательного своей смелостью и независимостью. Таким образом, сам бог родился в нем. Мондамин, следовательно, означает то же самое, что мать, а борьба с ним есть преодоление и оплодотворение матери. Это толкование вполне подтверждается мифом ирокезов, которые «призывают маис под именем старухи, намекая этим на то, что он впервые вырос из крови старухи, убитой ее непослушными сыновьями»*.

Изнурен был Гайавата,
Слаб от голода, но быстро
Встал с ветвей, с зеленых листьев.
Из темневшего вигвама
Вышел он на свет заката,
Вышел с юношей бороться —
И едва его коснулся,
Вновь почувствовал отвагу,
Ощутил в груди усталой
Бодрость, силу и надежду.

523

В борьбе с богом-маисом на вечерней заре Гайавата обретает новые силы: так оно и должно быть, ибо борьба с парализующим воздействием бессознательного взывает к творческой мощи человека. Здесь сокрыт источник всяческого творчества, но необходимо героическое мужество, чтобы бороться с разрушительными силами и отвоевать у них сокровище, которое трудно добыть. Кому это удастся, тот и достигнет наилучшего успеха в жизни. Гайавата борется с самим собой, чтобы сотворить самого себя**. Борьба опять-таки длится в течение мифических трех дней. На четвертый день, по пророчеству Мон-

* *Frazer J.* Golden Bough. IV. 297.

** «Ты искал наитягчайшее бремя и нашел самого себя», — сказал Ницше. См. выше, § 459.

дамина, Гайавата побеждает его, и он падает бездыханным на землю. По выраженному им желанию, Гайавата хоронит его в земле его матери. И вскоре после этого на могиле вырастает свежий побег маиса на пропитание людей (ср. рис. 104). Если бы Гайавате не удалось одолеть его, Мондамин мог бы «убить» его и узурпировать его место, а именно — Гайавата в этом случае мог бы стать «одержимым» демоном*.

524

Примечательно здесь то, что не Гайавата проходит через смерть и возрождение, чего можно было бы ожидать, а сам бог. И не человек перевоплощается в бога, но бог подвергается трансформации в человека и через человека. Словно он уснул в «матери», то есть в бессознательном Гайаваты, и затем был разбужен и поднят на борьбу, в которой он не должен был победить своего противника, должен был, наоборот, сам пережить смерть и возрождение и появиться вновь в новой форме, в маисовом зерне и растении, полезном человечеству. Соответственно, вначале он появляется в образе врага, в качестве убийцы, с которым и должен сразиться наш герой. Это происходит в согласии с насильственной формой всей бессознательной динамики. В этом виде бог проявляет себя, и в этой форме он должен быть побежден. Сама борьба содержит параллель в битве Иакова с ангелом у брода. Нападение инстинкта теперь становится переживанием божественного, позволяя человеку не уступать ему и не следовать ему слепо, а защищать свое человеческое против животной природы божественной силы. Это весьма «пугающая вещь, попасть в руки живого бога», и «те, кто близко от меня — близко от огня, а те, кто далеко от меня — далеки от царства», поскольку «Господь есть пожирающий огонь», Мессия есть «лев племени Иуды»:

---

* Христос успешно сопротивлялся искушениям дьявола в пустыне. Отсюда любой, кто предпочтет искушения, согласно христианскому взгляду, окажется во власти дьявола. Психолог может только согласиться с этим.



Рис. 104. Кукурузный бог.
Сосуд из глины. Перу

Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, поднимается. Преклонился он, лег, как лев и как львица: кто поднимет его?*

525

Дьявол так же, «как рычащий лев, рыщет в поисках того, кого он может пожрать»**. Эти хорошо известные примеры доста-

* Евр 10:31; Origen. In Jeremiam. 3:3 (См.: *James*. Apocryphal New Testament. P. 35); Евр 12:29; Откр 5:5; Быт 49:9.

** 1 Пет 5:8.

точны, чтобы показать весомую значимость этой идеи в иудеохристианском учении.

526

В мистериях Митры сначала идет бой героя с быком, после чего в состоянии *transitus'a* (перехода) Митра несет быка в «пещеру», где и умерщвляет его. Из этой смерти вырастает всяческое плодородие и, прежде всего, все съестное* (рис. 74). Пещера соответствует могиле. Та же мысль проводится и в христианской мистерии, конечно в более красивой, более человеческой форме. Душевная борьба Христа в Гефсиманском саду, где он преодолел себя самого, чтобы завершить свой подвиг, далее «transitus», несение креста**, когда он взваливает на свои плечи символ смертоносной матери, чтобы пронести самого себя к жертвенной могиле, из которой он три дня спустя восстает торжествующим, — все эти образы выражают одну и ту же основную мысль: Христос есть бог, которого вкушают на тайной вечере. Его смерть превращает плоть и кровь его в хлеб и вино, и мы вкушаем их в благодарном воспоминании о великом его подвиге***. Связь Агни с напитком сомой и Дио-

---

* Неизменной особенностью мифов о ките или драконе, поглотивших героя, является то, что последний, сильно проголодавшись во чреве чудовища, принимается отрезать куски внутренностей, чтобы питаться ими. Он, таким образом, пребывает внутри «кормящей матери». Следующим действием ради вызволения из чудовища является добывание огня. В мифе эскимосов Берингова пролива герой в чреве кита обнаруживает женщину, являющуюся его душой. См.: *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes.

** Несение дерева также играло важную роль в культе Диониса и Цереры (Деметры), как видно из примечания Страбона (X).

*** Найденная в пирамидах надпись, описывающая приход умершего фараона на небо, говорит о том, как он овладел богами, чтобы самому получить божественную природу и стать владыкой богов: «Служители арканом поймали богов, нашли их доброкачественными и притащили их, связали их, перерезали им

ниса с вином* не может быть здесь не упомянута. Другая параллель — Самсон, задушивший льва, и последующее заселение тела мертвого льва пчелами, от которых пошла известная библейская загадка: «Из ядущего вышло ядомое и из сильного вышло сладкое»**. Те же мысли играли, по-видимому, большую роль и в элевсинских мистериях (рис. 4). Кроме Деметры и Персефоны, главным богом элевсинского культа был Иакх. Он был тем самым «вечным отроком» (*puer aeternus*), к которому Овидий обращается следующим образом:

Отрок ты веки веков! Ты всех прекраснее зришься
В небе высоком! Когда предстаешь, не украшен рогами, —
Девичий лик у тебя***.

горло и вынули их внутренности, разделили их и сварили в пылающих котлах. Царь потребляет силу их и съедает души их. Великие боги — завтрак его, средние боги — обед его, маленькие боги — ужин его. Он жадно проглатывает все, и волшебная его сила превосходит всякую иную волшебную силу. Он становится наследником властей, более великим, нежели все другие наследники, он становится господином неба; он съел все венцы и все браслеты, он съел премудрость всякого бога» (*Wiedemann A.* Die Toten und ihre Reiche. II. S. 50). Это «пиршество голода», эта булимия прекрасно изображают репрессивную инстинктивность на стадии, когда родители являют собой изначальный и, главным образом, питающий смысл.

* Священная жертва Диониса-Загрея и съедение жертвенного мяса вызвали воскресение бога. Как видно из цитированного Дитерихом (*Dieterich A.* Eine Mithrasliturgie. S. 105) отрывка из критского фрагмента Еврипида: «Жизнь моя освящена с тех пор, как я стал посвященным (мистом) в таинства Идейского Зевса и, как пастух ночного странника (Диониса) Загрея участвую в пиршествах сырого мяса». Согласно легенде культа, новопосвященные (мисты), съедая сырое мясо жертвенного животного, принимали бога в себя. Ср. мексиканский ритуал теокуало, «бого-поедание», в моей работе «Символизм превращения в мессе».

** Суд 14:14.

*** *Овидий.* Метаморфозы. IV, 18–20. Перевод С. Шервинского.

527

В великом элевсинском праздничном шествии изображение Иакха несли впереди. Трудно сказать, каким богом являлся Иакх; по всей вероятности, он был отроком или новорожденным сыном, подобно этрусскому Тагу, носившему прозвище «возникшего из свежей борозды отрока», так как, по сказанию, он произошел из борозды, которую оставил за собой крестьянин, работавший плугом. В этом образе нельзя не узнать мотив Мондамина; плуг известен своим фаллическим значением (рис. 39), а борозда, в частности, индусами (Индия) олицетворялась женщиной. Психология этого образа есть совокупление, перенесенное обратно на дополовую ступень, ступень питания; сын есть съедобный злак пашни. Иакх отчасти является сыном Деметры или Персефоны, отчасти же супругом: герой является своим собственным породителем. Его отождествляли с Дионисом, в особенности с фракийским Дионисом-Загреем, которому приписывалась типичная судьба возрождения: Гера подстрекала титанов против Загрея, который, пытаясь от них избавиться, превращался в различные образы. Наконец, когда он принял образ быка, они настигли его в этом образе, убили, разорвали на куски и бросили их в котел, но Зевс убил их молнией и, проглотив еще трепетавшее сердце Загрея, возвратил ему жизнь. Загрей же появился вновь в виде Иакха.

528

Другим предметом, который несли в элевсинской процессии, была веялка для зерна (корзина для веяния) (рис.4), колыбель Иакха (ликнон — *mystica vannus Iacchi*). Орфическая легенда* повествует о том, что Иакх воспитывался Персефоной в подземном мире, где по прошествии трех лет, проведенных во сне, он очнулся в этой колыбели. Двадцатое боэдромиона (*boedromion* — месяц, длящийся с пятого сентября по пятое октября) называлось Иакхом в честь героя. Вечером этого дня большая процессия с факелами шествовала по берегу моря, во

* Орфический гимн. 46. См.: *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Iakchos».

время которой разыгрывались поиски Деметры и плачи по ней. В индейском эпосе Деметру, блуждающую по всей земле без пищи и питья в поисках дочери, заменяет Гайавата. Как и она, он обращается ко всем созданиям, не получая ответа. Как Деметра лишь у подземной богини Гекаты узнает о судьбе дочери, так и Гайавата только в глубочайшей интроверсии, спустившись во тьму ночи к матерям, находит то, что он ищет, то есть Мондамина*. Что касается содержания мистерий, то из свидетельства епископа Астерия (около 390 г. н. э.) мы узнаем следующее: «Не там ли (в Элевсине) совершается мрачное нисхождение и торжественное совместное пребывание высшего жреца гиерофанта и жрицы, совершающееся наедине, между им и ею? Не гасятся ли факелы и не считает ли бесчисленная толпа, что совершенное обоими в темноте совершается во благо ей (толпе)?»** Это, несомненно, указывает на торжество иерогамии, происходившее в подземном пространстве, в лоне матери-земли. Жрица Деметры, вероятно, является при этом заместительницей богини земли, то есть вспаханной бороздой***. Нисхождение внутрь матери-земли также принадлежит к символике материнского чрева; оно было весьма распространено под видом пещерного культа. Плутарх говорит о магах, приносивших жертвы Ариману «в местах, не освещенных солнцем»****. У Лукиана маг Митробарзан спускается в «пус-

---

* Точной параллелью этому является японский миф об Идзанаги, который, последовав в подземный мир за умершей своей супругой, умоляет ее вернуться. Она согласна на это, но просит его: «О, если бы ты мог не смотреть на меня!» Идзанаги же зажигает свет своим гребнем, то есть «мужской частью» гребня, в результате чего теряет свою супругу (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. Vol. I. S. 343). Вместо «супруги» выступает «мать», «анима», «бессознательное». Вместо матери герой добывает огонь, точно так же, как Гайавата — маис, Один — руны и т. д.

** Цит. из: *De Jong*. Das antike Mysterienwesen. S. 22.

*** Сын-возлюбленный из мифа Деметры был Иасион, который возлежал с Деметрой на трижды вспаханном поле на острове Крит и был поражен молнией Зевсом (*Овидий*. Метаморфозы. IX).

**** *Плутарх*. Исида и Осирис. Киев, 1996.




Рис. 105. Циста (доисторическая каменная гробница) и змея.
Серебряная монета. Эфес. 57 г. до н. э.

тую, лесистую, бессолнечную местность»*. По свидетельству Моисея Хоренского, в Армении воздавали божеские почести «сестре огню и брату источнику» в пещере. Юлиан рассказывает, по легенде об Аттисе, о «нисхождении в пещеру», из которой Кибела извлекает, то есть рождает, своего сына-возлюбенного**. Пещера, в которой родился Христос в Вифлееме, («дом хлеба»), была, по-видимому, пещерой (спелеумом) Аттиса.

529

К празднеству *иерогамии* нужно отнести и дальнейшую символику элевсиний, именно — мистические корзины (рис.105), содержавшие, по свидетельству Климента Александрийского, печенье, жертвенную соль и фрукты. Но переданная Климентом *синфема* (исповедь неофита) указывает и на другое:

> Я постился, я пил смешанный напиток, вынимал из ларца (cista), но исполнив свою работу, снова возвратил вынутое в корзину, а из корзины в ларец***.

530

Вопрос о том, что именно лежало в ящике, точнее выяснил Дитерих****. «Работой» он считает фаллическую деятель-

---

* *Лукиан*. Менипп. М., 1962.

** См.: *Cumont F*. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 56.

*** Дитерих придерживается традиционного прочтения.

**** *Dieterich A*. Eine Mithrasliturgie. S. 123.

ность, которую должен был предпринять неофит. И действительно, существует изображение мистической корзины, в которой лежит окруженный фруктами фаллус*. На так называемой лователлинской погребальной урне, рельефы которой считаются изображениями элевсинских мистерий, изображен неофит, ласкающий обвивающуюся вокруг Деметры змею. Эта ласка внушающего страх животного указывает на преодоление кровосмешения в культе. По свидетельству Климента Александрийского, в мистическом ларце также находилась змея. В данном случае змея означает опасность, исходящую от регрессивного движения либидо. Роде** упоминает, что при празднествах-арретофориях в жерло у Фесмофориона бросали печенье, изображавшее фаллос и змею; это было празднеством благословения детей и жатвы***. При посвящениях змея также играла большую роль; ей при этом давалось достойное особого внимания название: «бог на груди или коленях». Климент упоминает о следующем символе сабацийских мистерий: «Бог, про-



Рис. 106.
Приап со змеей.
Римская эпоха

* Например, на Кампанском рельефе у Лователли (Antichi monumenti. P. I. IV. Фиг. 5). Подобно этому, у Веронезе Приап держит наполненную фаллусами корзину (рис. 106).

** *Rohde E.* Hermes. XXI. 124.

*** Мать, земля, является той, которая дарует питание. Мать в этом случае стоит на дополовой ступени. Поэтому и святой Доминик услаждается питанием от груди Матери Божией. По мнению племени намаква, солнечная женщина состоит из сала. Ср. по этому поводу рассмотренные в работе «Психология dementia praecox» маниакальные идеи величия моей пациентки, утверждавшей: «Я — Германия и Гельвеция из исключительно сладкого масла».

ходящий через грудь (колени), есть, однако, дракон и как таковой пронизывает он грудь (колени) посвящаемых»*. От Арнобия мы также узнаем следующее: «Золотая змея опускается посвящаемым за пазуху и вынимается потом внизу»**. В 52-м орфическом гимне Вакху (Бахусу) дается название: «находящийся под сердцем»; это указывает на то, что бог входит в человека как бы через женские гениталии***. По свидетельству Ипполита, иерофант восклицал громким голосом во время элевсинской мистерии: «Священного мальчика родила Великая, Бримона Бримоса»****. Это как бы рождественское послание «Меж нас родился сын» приобретает особое значение***** благодаря сохранившемуся преданию о том, что афиняне «тайно показывают принимающим участие в элевсинской мистерии (эпоптии) великую и изумительную и совершеннейшую элевсинскую тайну — срезанный колос»****** (рис. 4).

---

* *Clement of Alexandria*. Protrepticus. II. 16.

** *Arnobius*. Adversus Gentes. V. 21.

*** Ср. образы, данные Ницше: «пронзив себя насквозь», «работая в своей собственной шахте» и т. д. (см. выше, § 446 и 459). В одной молитве Гермесу на лондонском папирусе говорится: «Приди ко мне, владыка Гермес, как плод в чрево женщины». *Kenyon F. G. Sir*. Greek Papyri in the British Museum. I. P. 116; Папирус CXXII цит. по: *Dieterich A*. Mutter Erde. I. S. 97.

**** Говорят, что Бримон имел половое сношение со своей матерью Део (Деметрой) в форме быка. Это привело богиню в такую ярость, что для того, чтобы ее успокоить, он предпочел себя кастрировать. *Roscher W. H*. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Sabazios». 253, 5.

***** См.: *Jong de*. Das antike Mysretienwesen. S. 22.

****** Типичным богом зернового хлеба в древности был Адонис, смерть и восстание которого праздновались ежегодно. Он был сыном-возлюбленным матери, ибо зерновой хлеб является и сыном и оплодотворяющим лоно матери-земли, как совершенно справедливо замечает Робертсон.

531

Параллельным мотиву смерти и воскресения является мотив потери и нахождения. Он появляется в совершенно сходном культе, именно — в весенних празднествах, подобных *иерогамным*, во время которых изображение бога прятали и находили вновь. По неканоническому преданию Моисей двенадцати лет покинул родительский дом, чтобы идти поучать людей. Подобно этому и Христос был потерян родителями и вновь найден ими поучающим премудрости; по магометанской легенде Моисей и Иисус Навин теряют рыбу, вместо которой появляется учитель премудрости Хизр (отрок Иисус в храме); так же внезапно является из лона матери обновленно-юным бог хлеба, считавшийся потерянным и умершим.

532

Благодаря всему этому нам становится понятным, почему элевсинские мистерии столь утешительно поддерживали потусторонние надежды неофитов на пришествие грядущего мира. Одна из эпитафий гласит:

> Прекрасную, воистину, тайну возвещают блаженные боги!
> Благословением смертным, а не проклятием,
> является смерть!

533

То же говорится про мистерии и в следующем гимне Деметре:

> Блаженны видевшие это, из обитающих на земле людей!
> Но и в отуманивающей темноте смерти
> Не равен будет жребий того, кто не участвовал
> в священных действиях*.

534

Элевсинскому символу присуще бессмертие; мы вновь находим его в церковной песне Самуила Прейсверка (XIX в.)**:

---

* *Evelyn-White H. G.* Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica. London and New York, 1920.

** Дед К. Г. Юнга по материнской линии.

Над твоим делом мы стоим,
Господи Иисусе Христе!
И оно не может погибнуть,
Ибо Твое оно.
Лишь пшеничное зерно,
Ранее чем взойти на свет Божий,
Принося плод,
Должно умереть в чреве земли,
Отказавшись от своей же сущности.
О Иисусе, глава наша!
Страданиями Твоими
Ты поднялся на небеса,
И всякого верующего
Ты ведешь той же дорогой.
Так приведи же и нас
К участию в страданиях и в царствовании.
Проведи нас к свету Твоей смерти,
Вместе с Твоим делом.

535

Фирмик рассказывает о мистериях Аттиса:

> В определенную ночь восставляется изображение бога на постели и толпа оплакивает его жалобными восклицаниями; после того, как довольно долго предавались притворному плачу, вносят свет: тогда жрец совершает помазание шеи всем, кто участвовал в оплакивании, после чего он медленно бормочет следующее: «Утешьтесь вы, новопосвященные спасенного бога; и на нашу долю придет спасение и избавление от мук».

536

Подобные параллели показывают, как мало человеческого и личного в образе Христа и как много, напротив, универсального и мифологического элементов. Герой есть существо неординарное, тот, который населен демоном, и это как раз то, что делает его героем. Вот почему мифологические заявления о

героях столь типичны и столь безличностны. Христос был божественным существом, о чем свидетельствует нам из первых рук раннехристианское толкование. Во многих местностях, в многообразных видах, разнообразно окрашенный, согласно времени своего появления, — спаситель-герой является плодом проникновения либидо в материнскую глубину бессознательного. В вакхических посвящениях, изображенных на рельефе дворца Фарнезе, есть сцена, где посвящаемого, скрытого наброшенным на голову его покрывалом, подводят к Силену, держащему покрытую платком веялку (ликнон). Покрывало головы означает невидимое и является прообразом смерти. Среди членов племени Нанди в Восточной Африке новопосвященные обрезанные должны весьма долгое время идти в конусообразных шляпах, сделанных из трав. Шляпы столь долгополые, что закрывают человека полностью, свисая до земли. Обрезанные становятся невидимыми, иначе — духами. То же самое значение покрывало имеет у монахинь. Неофит (мист) образно умирает, как брошенное в землю пшеничное зерно, снова возрождается и попадает в веялку. Прокл также говорит, что неофиты закапывались в землю до самой шеи. Церковь в некотором смысле является могилой героя (ср. сами катакомбы Рима). Верующий спускается в могилу, чтобы потом восстать из нее вместе с героем. Вряд ли можно сомневаться в том, что под понятием церкви скрыт символ материнского чрева. Тантрические тексты толкуют интерьер храма как внутренности тела, и *adyton*'ом называется матка. Совершенно явственно это видно в поклонении Гробу Господню, хорошим примером которого является Гроб Господень в церкви Св. Стефана в Болонье. Сама церковь — старинная круглая многогранная постройка, представляет собой остатки храма Исиды; внутри нее находится искусственная пещера (спелиум), так называемый святой гроб, куда попадают ползком через очень низенькую дверь. После продолжительного пребывания в этом гробе верующий выходит из него возрожденным, как бы из материнского чрева. Похожие инициации совершались в неолитических пещерах Халь Сафлиени на Мальте. В флорентийском археологическом музее находится погребальная урна (оссуарий)

времен этрусков, представляющая собой статую Матуты — богини смерти; эта глиняная статуя внутри пуста и служит для принятия пепла. На приложенном изображении (рис. 107) видно, что Матута — мать. Кресло ее украшено сфинксами, как и подобает матери-смерти (ср. миф о Эдипе).

537

Немногие из дальнейших подвигов Гайаваты являются для нас интересными. Из них приведу бой с царем рыб — Мише-Нама из VIII песни; о нем стоит упомянуть, ибо это — типичный бой солнце-героя. Мише-Нама — чудовищная рыба, царствующая в глубине вод. Вызванная на бой Гайаватой, она проглатывает героя вместе с его суденышком:

Сам тогда он с дна поднялся,
Весь дрожа от дикой злобы,
Боевой блистая краской
И доспехами бряцая,
Быстро прыгнул он к пироге,
Быстро выскочил всем телом
На сверкающую воду
И своей гигантской пастью
Поглотил в одно мгновенье
Гайавату и пирогу.

Как бревно по водопаду,
По широким черным волнам,
Как в глубокую пещеру,
Соскользнула в пасть пирога.
Но, очнувшись в полном мраке,
Безнадежно оглянувшись,
Вдруг наткнулся Гайавата
На большое сердце Намы:
Тяжело оно стучало
И дрожало в этом мраке.

И во гневе мощной дланью
Стиснул сердце Гайавата,



Рис. 107. Мать Матута. Пьета этрусков.
V в. до н. э.

Стиснул так, что Мише-Нама
Всеми фибрами затрясся,
Зашумел водой, забился,
Ослабел, ошеломленный
Нестерпимой болью в сердце.

Поперек тогда поставил
Легкий челн свой Гайавата,
Чтоб из чрева Мише-Намы,
В суматохе и тревоге,
Не упасть и не погибнуть.

538

Это, так сказать, по всему миру распространенный типичный миф о подвиге героя. Он совершает путешествие в лодке, сражается с морским чудовищем, оно его проглатывает, он напрягает все свои силы, чтобы не быть раздавленным или перекушенным (мотив упирания или топтания ногами); забравшись внутрь «кита-дракона», отыскивает важнейший его орган и отрезает его или же иным способом его разрушает. Смерть чудовища часто бывает вызвана тем, что герой тайно зажигает огонь во внутренностях его, то есть порождает жизнь, восходящее солнце, в самом теле смерти. Это убивает рыбу. Ее прибивает к берегу, где герой с помощью птиц выходит на свет Божий*. Птица, должно быть, означает обновленный восход

* Приведу полинезийский миф о Рате (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 64–66) как один из множества существующих примеров. Лодка спокойно плыла под парусами по океану, при попутном ветре; но однажды Нганаоа воскликнул: «О Рата, страшный враг поднимается из океана!» — Это была открытая раковина исполинских размеров. Одна из чаш ее находилась перед лодкой, другая позади; кораблик же был как раз посередине между обеими. Еще мгновение — и страшная раковина могла бы захлопнуться и раздробить в пасти своей лодку со всеми пловцами. Но Нганаоа был готов к этому. Он схватил длинное копье и быстро вонзил его в тело животного, так что это двухчашное создание вместо того, чтобы захлопнуться, быстро опустилось на дно морское. Избежав таким образом эту опасность, они продолжали путь свой. Но через некоторое время вновь послышался голос Нганаоа, всегда бодрствующего: «О Рата, из глубины океана снова поднимается ужасный враг». На этот раз это был могучий осьминог, исполинские его щупальца уже обвивали лодку, чтобы уничтожить ее. В этот критический момент Нганаоа схватил копье свое и пронзил им голову осьминога. Щупальца вяло опустились, и мертвое чудовище, увлекаемое водами, стало удаляться от них на поверхности океана. Снова пустились они в путь, но их ожидала еще большая опасность. И тут храбрый Нганаоа вскричал: «О Рата, вот большой кит!» Громадная пасть последнего была широко разинута,

солнца, возрождение феникса и одновременно одного из тех «помогающих животных», которые оказывают сверхъестественную помощь во время рождения: птицы, как воздушные существа, символизируют духов или ангелов. Божественные посланники часто появляются на таких мифологических рождениях, что можно увидеть в той пользе, которую приносят *крестные родители*. Солнечный символ птицы, поднимающейся из воды, сохранился (этимологически) в поющем лебеде. *Swan* происходит от корня *sven*, так же как «солнце» и «звук»* . Этот подъем означает возрождение и принесение жизни от мате-

---

нижняя челюсть находилась уже под лодкой, верхняя же над нею; еще мгновение — и кит проглотил бы их. Тогда Нганаоа, «убивающий драконов», переломил копье свое надвое и в то мгновение, как кит собирался раздробить их, поставил обе палки в пасть врага, так что тот не мог закрыть свои челюсти. Нганаоа быстро прыгнул в пасть великого кита (поглощение героя) и заглянул в чрево его. Что же он увидел? Родители его, отец Тайритокерау и мать Вайароа, оба проглоченные чудовищем во время рыбной ловли, сидели тут перед ним. Обещание оракула исполнилось. Путешествие достигло намеченной цели. Велика была радость родителей Нганаоа увидеть сына своего. Ибо теперь они были убеждены, что предстояло их освобождение. Но Нганаоа решился и на месть. Он вынул одну из палок из пасти животного (ибо и одной было достаточно, чтобы помешать киту закрыть ее и, стало быть, держать путь свободным для Нганаоа и его родителей). Итак, он переломил надвое и эту часть копья, с целью употребить обломки для извлечения из них огня трением. Он попросил отца держать один из них, а сам стал работать другим обломком, покуда не затлелся огонь (зажигание огня). Он стал раздувать его до яркого пламени, торопясь разогреть этим огнем жировые части живота (сердце). Чудовище, извиваясь от боли, стало искать помощи и поплыло к близкому берегу (путешествие по морю). Лишь только оно достигло песчаной отмели (причаливание к земле), как отец и мать с сыном вышли на берег через открытую пасть умирающего кита (герой выскользнул на свободу). См. диаграмму между § 309 и 310.

* См. выше, § 235.

ри* , то есть окончательную победу над смертью. Смертью, которая, согласно мифу африканских негров, приходит в мир через беспечность одной старухи: люди в давно прошедшие времена возрождались, обновляя свою кожу, как змеи, но при этом одна старуха по рассеянности вновь вошла в старую кожу вместо новой и вследствие этого умерла.

539

Легко понять, что означает битва с морским чудовищем: это попытка освободить эго-сознание от смертельных оков бессознательного. Разжигание огня в брюхе чудовища предполагает ту же задачу, так как является частью апотропаической магии, имеющей целью рассеять мрак бессознательного. Спасение героя в то же самое время является восходом солнца, триумфом сознания (ср. рис. 108).

540

Но действие такого подвига бывает непродолжительно. Труды героя постоянно возобновляются, все под тем же символом освобождения от матери. Как Гера (в качестве преследующей матери), которая, собственно, является причиной великих подвигов Геракла, так и Нокомис не дает Гайавате отдохнуть, но всякий раз воздвигает все новые трудности на его пути, вызывающие его на грозящие смертью приключения, во время которых герой может достигнуть победы, но может и погибнуть.

Сознание человека всегда отстает от либидо; человек погружается в ленивое бездействие, пока либидо не призовет его на новые свершения, а стало быть, и на новые опасности. И если

* В новозеландском мифе маори (цит.: *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes) чудовищем, которое нужно преодолеть, является прабабка Гине-Нуи-Те-По. Мауи, герой, говорит помогающим ему птицам: «Маленькие друзья мои, не смейтесь еще, когда я вползу в пасть старухи; когда же я побываю в ней и снова выйду изо рта ее, тогда приветствуйте меня торжествующим смехом». После этого Мауи действительно вползает в рот спящей старухи.

он восстал и последовал в опасном порыве совершить запретное и, вероятно, невозможное дело, тогда он должен либо погибнуть, либо стать героем. И мать, таким образом, является демоном, вызывающим героя на подвиги, но и подкладывающим на его пути ядовитую змею, которая в дальнейшем его укусит. Так и Нокомис в IX песне вызывает Гайавату, указывает ему рукой на запад, где закатывается багровое солнце, и говорит:

Там живет волшебник злобный
Меджисогвон, Дух Богатства,
Тот, кого Пером Жемчужным
Называют все народы;
Там озера смоляные
Разливаются, чернея,
До багряных туч заката;
Там, среди трясины мрачной,
Вьются огненные змеи,
Змеи страшные, Кинэбик!
То хранители и слуги
Меджисогвона-убийцы.

541

Эта опасность, затаившаяся на западе, про которую мы уже достаточно знаем, есть смерть, от которой никто, даже самый сильный, не может уйти. Мы узнаем, что этот волшебник убил и отца Нокомис. Теперь она посылает своего сына, чтобы отомстить за отца (Гор). Благодаря символам, приданным вол-

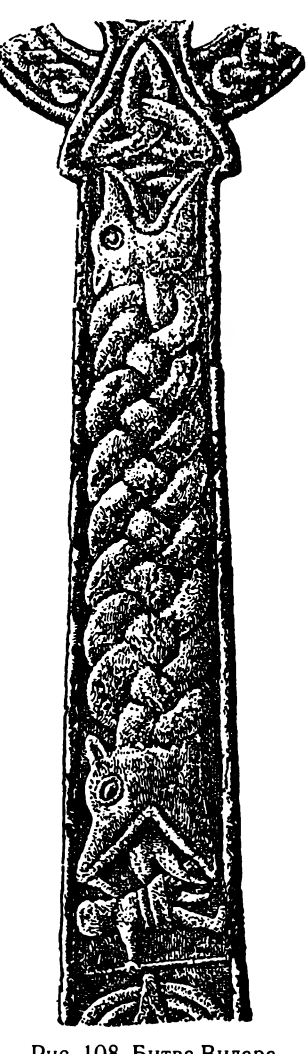


Рис. 108. Битва Видара с волком Фенриром. *Рельефное изображение с креста на церковном дворе в Госфорсе. Кемберленд*

шебнику, нетрудно узнать, кого сам он символизирует. Змея и вода относятся к матери. Змея, являющаяся символом вытесненной из сознания тоски по матери, или, другими словами, символом сопротивления, обвивается вокруг материнского утеса, охраняя и защищая его, обитает в пещере, вползает вверх по материнскому дереву, стережет сокровища, таинственный «клад». Черные стигийские воды, как и черный таинственый колодезь Зуль-Карнейна, суть то место, где гаснет солнце, куда оно погружается для возрождения, суть море — мать смерти и ночи. Отправляясь туда, Гайавата берет с собой волшебное масло Мише-Нама, помогающее на лодке миновать воды смерти (то есть нечто вроде волшебства бессмертия, чем является, например, кровь дракона для Зигфрида и т. п.). О «ночном плавании по морю» через стигийские воды говорится:

И до света одиноко
Плыл он в этом сонном мире,
Плыл в воде, густой и черной,
Вековой корой покрытой
От размытых и гниющих
Камышей и листьев лилий;
И безжизненно и мрачно
Перед ним вода блестела,
Озаренная луною,
Озаренная мерцаньем
Огоньков, что зажигают
Души мертвых на стоянках
В час тоскливой, долгой ночи.

542

Это описание ясно обрисовывает характерные особенности воды смерти. То, что эта вода содержит, указывает на уже упомянутые мотивы, на поглощение и обвивание. Так, в «Ключе к снам Ягадевы»* сказано: «Тот, кто во сне обвивает свое тело мочалкой, вьющимися растениями или веревками, также умирает».

* *Negelein J. von.* Der Traumschlüssel des Jagaddeva. S. 256.

543

Вышеприведенное описание без сомнения относится к области Ужасной Матери, в нашем случае представленной волшебником, негативной отцовской фигурой или принципом мужского в самой матери, точно так же, как тайна *spiritus rector*, который направил Гайавату на выполнение его задачи, представлена Нокомис — матерью, которая есть женское начало в груди нашего героя. Последняя есть анима Гайаваты, а первая соответствует анимусу Ужасной Матери.

544

Достигнув Западной земли, герой вызывает волшебника на бой. Начинается страшная борьба. Гайавата бессилен, ибо Меджисогвон неуязвим. Вечером Гайавата, раненый и отчаявшийся, уходит, чтобы несколько отдохнуть:

Наконец перед закатом,
Весь израненный, усталый,
С расщепленным томагавком,
С рукавицами, в лохмотьях
И с тремя стрелами только,
Гайавата безнадежно
На упругий лук склонился
Под старинною сосною;
Мох с ветвей ее тянулся,
А на пне грибы желтели —
Мертвецов печальных обувь.

545

Это защищающее его дерево, по описанию, является одетым грибами. Такое антропоморфизирование дерева также составляет важный обряд в тех местностях, где существует культ деревьев, как, например, в Индии (рис. 109), где каждая деревня имеет свое дерево, которое одевают и к которому вообще относятся как к человеческому существу. Деревья обтирают душистыми водами, осыпают их порошками, украшают венками и одеждами. Так же как люди протыкают себе уши — как

символ апотропаического волшебства, долженствующего охранить их от смерти, — так поступают и со священными деревьями. «Из всех деревьев Индии наиболее священным для индуса является ашватха (*Ficus religiosa*). Оно известно им под именем Врикша Раджа (царь деревьев). Брахма, Вишну и Махешвара живут в нем, и поклонение ему является поклонением Троице. Почти каждая индусская деревня имеет свою ашватху»*.

546

Эта «деревенская липа», нам хорошо знакомая, ясно охарактеризована здесь как символ матери: она заключает в себе трех богов. Итак, Гайавата, скрывшись под сосной** для отдыха, предпринял несколько опасный шаг в поисках укрытия у матери, платье которой является платьем смерти. Герою в этом состоянии, как и во внутренности кита-дракона, нужна «помощь птиц», то есть помогающих животных, которые представляют собственно движение или интуиции бессознательного, саму помогающую мать:

Вдруг зеленый дятел, Мэма,
Закричал над Гайаватой:
«Целься в темя, Гайавата,
Прямо в темя чародея,
В корни кос ударь стрелою:
Только там и уязвим он!»

547

Таким, надо сознаться, комическим образом на помощь ему приходит Мэма! К нашему изумлению, дятел был также «мамой» Ромула и Рема, ибо он кормил их из своего клюва, клал им пищу в рот***. Своему специфическому значению дятел

* *Negelein J. von*. Der Traumschlüssel des Jagaddeva. S. 256.

** Сосна, как известно, говорит замечательное слово: «Минневава!»

*** В сказке о Золушке на помощь ей приходит птичка, сидящая на дереве, растущем на могиле матери.



Рис. 109. Дерево просветления.
Рельеф на колонне, ступа Бхархута. Индия. I в. до н. э.

обязан тем, что он долбит отверстия в стволах деревьев. Понятно поэтому, что римская легенда считала его старым царем, владельцем или владыкой священного дерева, прообразом *pater familias*. Старинная легенда говорит, что Цирцея, супруга царя Пика, превратила его в *Picus martius*, то есть в дятла. Она убивает его, превращает в «птицу души». Пика считают также лесным демоном, инкубом* и предсказателем**. В древ-

* *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Picus».

** Отец Пика назывался Стеркул или Стерцилий; имя это, очевидно, происходит от *stercus*, «испражнение», *excrementum*. Он же

ности Пик часто приравнивался к Пикумну, неразрывному спутнику Пилумна; ибо они так и называются — «боги маленьких детей» (*infantium dii*). О Пилумне в особенности рассказывали, что он защищал новорожденных от нападения лесного духа, лешего Сильвана. Эта маленькая помогающая птичка советует герою ранить волшебника выстрелом, направленным под волосы, где находится единственное уязвимое место. Оно находится на высоте головы, там, где происходит мифическое головное рождение, которое и до сего дня фигурирует среди детей в качестве «теории появления детей на свет». Туда-то Гайавата и посылает три стрелы* и таким образом убивает Меджисогвона. После этого он присваивает себе волшебный панцирь — Вампум, делающий человека невидимым, а мертвого волшебника оставляет лежать у воды:

И оставил без призора
На песке прибрежном тело.
На песке оно лежало,
Погребенное по пояс,
Головой поникнув в воду.

548

Таким образом, это положение одинаково с положением царя рыб, ибо чудовище олицетворяет воду смерти, которая, со своей стороны, является символом поглощающей матери. После

изобрел унавоживание полей. Первоначальный творец, создавший и мать, творит уже известным нам инфантильным путем. Верховный бог кладет яйцо, свою мать, из которой он сам же вновь себя вылупляет. Экскременты в алхимии означают первичную материю (*prima materia*).

* Больная г-жи Шпильрейн трижды была прострелена богом «в голову, в грудь и в глаз; после этого наступило возрождение духа». В тибетском мифе о Богда-Гэсер-хане солнце-герой также простреливает стрелой лоб демонической старухи, которая затем проглотила его, после чего снова выплюнула обратно. В одной калмыцкой легенде герой посылает стрелу в «лучистый глаз», находящийся на лбу быка.

этого величайшего подвига Гайаваты, когда он побеждает Ужасную Мать и смертоносного демона в обличьи негативного отца, следует его свадьба с Миннегагой. Лишь после того как он исполнил свое героическое предназначение, Гайавата может обратиться и к своей человеческой стороне: перво-наперво происходит трансформация демона из неподвластной силы природы во власть, которой он управляет; во-вторых, окончательное высвобождение эго-сознания из-под смертельной угрозы бессознательного в форме отрицательных родителей. Первая задача обозначает творение властной воли, вторая — свободное пользование ей.

549

Из дальнейшего содержания поэмы надо упомянуть о небольшой басне, вставленной в XII песню: старец превращается в юношу, проползая через пустую внутренность дуба*. XIV песня рассказывает о том, как Гайавата изобрел письмо. Ограничусь передачей описания двух иероглифических знаков:

Гитчи Манито могучий
Как яйцо был нарисован;
Выдающиеся точки
На яйце обозначали
Все четыре ветра неба.
«Вездесущ Владыка Жизни» —
Вот что значил этот символ.

550

Мир заключен в яйце (рис. 118), охватывающем его со всех сторон; оно является космическим породителем, символом, который использовал Платон, который мы встречаем в ведах. Эта «мать» вездесуща, как воздух, который также всюду проникает. Воздух же есть дух, так что мировая мать есть дух, *мировая душа* (*anima mundi*). Само изображение одновремен-

* Здесь налицо аналогия с вхождением в мать, началом погружения в самого себя, пролезанием сквозь что-то, высверливанием, кражей уха, проглатыванием змей и т. д.

но является и символом кватерности, который психологически указывает на самость*. Поэтому графически это выглядит и как внешняя окружность, и как самый центр, бесконечное и бесконечно малое, соответствуя идее атмана в индусской традиции, обнимающего весь мир и обитающего — «не больше, чем большой палец на руке» — в сердце человека. Другая картина выглядит следующим образом:

Вот Великий Дух, Создатель,
Озаряет светом небо;
Вот Великий Змей, Кинэбик,
Приподняв кровавый гребень,
Извиваясь, смотрит в небо.

551

Дух же зла есть страх, запретное желание, сопротивник, заслоняющий дорогу к жизни, борющейся за вечное существование, противящийся каждому великому делу; вводящий в наше тело яд слабости и старости коварным укусом змеи; он есть сам дух регрессии, угрожающей нам материнской тюрьмой и растворением и затуханием в бессознательном (рис. 110, 111). Для героя страх есть вызов и задача, потому что только смелость может вызволить из страха. И если не пойти на риск, то значение жизни отчасти окажется под угрозой насилия, а все будущее будет приговорено к безнадежному устареванию, к серому монотонному свету вечно неуловимых блуждающих огней.

552

В XV песне описывается, как лучший друг Гайаваты Чайбайабос, певец и музыкант, пользующийся всеобщей любовью и являющийся воплощением радости жизни, заманенный злыми духами, проваливается под лед и тонет. Гайавата оплакивает его до тех пор, покуда ему не удается вновь вернуть его к жизни с помощью волшебников. Но оживает лишь его дух; он становится хозяином царства духов. После этого вновь происхо-

* См.: Психология и алхимия. § 97.



Рис. 110. Нападение дракона.
Из книги Витрувия «Архитектура». Венеция, 1511 г.

дят бои, после которых следует потеря второго друга, Квазинда, воплощения телесной силы. Эти события являются предзнаменованием конца подобно смерти Эабани в эпосе о Гильгамеше. XX песнь изображает голод и смерть Миннегаги, возвещенную двумя молчаливыми гостями из царства смерти, а в XXI песне сам Гайавата готовится к последнему пути в Страну Запада:

«Ухожу я, о Нокомио,
Ухожу я в путь далекий,
Ухожу в страну Заката,
В край Кивайдина родимый».
...
Так в пурпурной мгле вечерней,
В славе гаснущего солнца,
Удалился Гайавата
В край Кивайдина родимый.
Отошел в Страну Понима,
К Островам Блаженных, — в царство
Бесконечной, вечной жизни.

553

Из обвивающих его объятий, из всеохватывающего лона вод вырывается солнце, победоносно поднимается ввысь — и затем снова опускается в море, символ матери, в ночь, все скрывающую, всему вновь дарующую рождение, оставив далеко позади и полуденную высоту, и все исполненное им с великим блеском дело (рис. 10, 76). Эта картина ранее всякой другой, по глубочайшему своему смыслу, может стать символическим прообразом судьбы человеческой. На восходе жизни человек болезненно отрывается от матери, от родного очага, чтобы в непрестанной борьбе достигнуть доступной ему высоты, не видя величайшего своего врага, скрывающегося в его собственном сердце — смертоносное томление по той пропасти, которую он несет в себе самом, стремление потонуть в источнике, давшем ему жизнь, быть поглощенным в «области Матерей». Жизнь его есть постоянная борьба со смертью, труднейшее и преходящее освобождение от подстерегающей его ночи. Смерть же не есть враг внешний, а его же собственное стремление к тиши и глубокому покою небытия, к сну без видений в лоне становящегося и преходящего. В наивысочайшем своем стремлении и артистической «восхищенности» он все же ищет смерть, неподвижность, пресыщение и покой. И если он, как Пирифой, слишком долго пребывает на месте покоя и мира, — то его охватывает оцепенение, и он оказывается навсегда парализованным змеиным ядом. Если он хочет жить, то должен бороться и пожертвовать своей обращенной вспять тоской, чтобы достигнуть высочайшей доступной ему точки. Когда же он достиг полуденной высоты, ему снова предстоит жертва — жертва его любви к этой своей высоте, ибо остановиться он не может. И солнце жертвует высочайшей своей силой, чтобы поспешить к осенним плодам, являющимся семенами бессмертия — бессмертия в потомстве, в трудах, в славе, в новом порядке вещей, со своей стороны начинающих и совершающих вновь путь солнца. Естественное течение жизни требует, чтобы молодой человек пожертвовал своим детством и своей детской зависимостью от физических родителей, иначе он рискует быть пойманным телесно и духовно в сети бессознательно-



Рис. 111. Пожирающее чудовище.
Камень. Восточная Ява. XI в.

го инцеста. Эта регрессивная тенденция с наидревнейших времен сталкивается с жесткой оппозицией в лице великих психотерапевтических систем, которые известны нам под именем религий. Они стремятся создать автономное сознание, отлучая человечество от детского сна. Солнце всходит из туманного горизонта и карабкается вверх в яркую ясность меридиана*.

И когда эта цель достигнута, солнце устремляется вниз в направлении ночи. Этот процесс аллегорически можно представить как постепенное просачивание воды жизни: чтобы достичь источника, нужно склониться очень низко. Когда мы переживаем себя на вершине мира, то находим это чрезвычайно неприятным; мы сопротивляемся движению в сторону заката, в особенности когда подозреваем, что есть нечто в нас самих, что стремится следовать этому движению, поскольку за ним мы не ощущаем ничего хорошего, но лишь неясную ненавистную угрозу. Поэтому, как только мы чувствуем это соскальзывание, то тотчас же начинаем сражаться с ним и воздвигать барьеры против темного надвигающегося потока бессознательного и его искушений к регрессии, которые очень легко принимают обманчивую личину священных идеалов, принципов, верований и т. д. Если мы желаем остаться на тех высотах, которых достигли, мы должны все время отстаивать консолидацию своего сознания и его установку. Но вскорости обнаруживается, что это достойное похвалы и, по-видимому, неизбежное сражение с годами приведет к стагнации и иссушению души. Наши убеждения становятся бесцветными банальностями, распространяемыми на шарманке, наши идеалы делаются чопорными привычками, энтузиазм стискивается до автоматических жестов. Источник воды жизни уходит в землю. Мы сами можем этого и не замечать, замечает кто-то еще, но это еще более болезненно. Если мы рискнем хоть на чуть-чуть заглянуть в самих себя, увязав это с возможной энергетической попыткой быть искренними с собой, то сможем получить некоторое представление обо всех этих хотениях, страстных желаниях, томлениях и страхах, накопившихся там,

* См. о позиции солнца в полдень как символе инициирующего просвещения в «Видениях Зосимы», § 86, 95.

внизу — отвратительное и зловещее зрелище. Разум отступает, но жизнь заставляет себя погрузиться в эти глубины. Кажется, что сама судьба бережет нас от этого, потому что каждый из нас имеет склонность становиться неподвижным столпом прошлого. Тем не менее демон бросает нас ниц, делает нас предателями своих идеалов и взлелеянных убеждений — предателями по отношению к тем, которыми мы себя мнили. Это — неослабляемая катастрофа, потому что она есть *нежелаемая* и *ненамеренная* жертва. Дела идут совершенно по-другому, когда жертва преднамеренна. Тогда не наступает пересмотра, «переоценки ценностей», разрушения всего того, что считалось священным, а следует трансформация и консервация. Все юное устаревает, вся красота исчезает, все горячее холодеет, все яркое тускнеет, а истина черствеет, утрачивает новизну и делается банальной. Все эти вещи приобретают форму, а всякая форма изнашивается под воздействием работы времени; она стареет, заболевает, крошится в пыль — до тех пор, пока не изменится. Но изменяться они могут, ибо невидимая искра, которая их породила, достаточно мощная для многих поколений. Никто не может сомневаться и в опасности спуска, но спуск *может* быть рискованным. Никто не *нуждается* в таком риске, но очевидно, что некоторые его хотели бы. И пусть те, кто идут вниз путем заката, делают это с открытыми глазами, ибо это жертва, которая страшит даже самих богов. Однако за каждым спуском следует подъем; исчезающие формы формируются вновь, и та или иная истина пригодна в конце, только если она выстрадает изменение и вынесет новое свидетельство в новых образах, на иных языках, как новое вино, которое разлито в новые бутылки.

554

В «Песне о Гайавате» заключен обильный материал, могущий вывести из неподвижности тот обширный потенциал для архетипической символизации, который содержится в человеческом разуме, и подвигнуть его к творческому воспроизводству образов. Но во всех этих продуктах заключены все те же вековые человеческие проблемы, возникающие вновь и вновь из теневого мира бессознательного в новых символических одеждах.

555

Так, томление Шивантопеля напоминает мисс Миллер о другом цикле легенд, попавшем на сцену в образе вагнеровского Зигфрида, особенно то место монолога Шивантопеля, где он восклицает: «Нет ни одной, которая поняла бы меня, имела бы какое-либо сходство со мной или имела бы душу — сестру моей души». Миллер упоминает, что выраженное тут чувство весьма схоже с чувством, внушенным Брунгильдой Зигфриду. Эта аналогия заставляет нас заглянуть в легенду о Зигфриде, в особенности же обратить внимание на отношении его к Брунгильде. Известно, что Брунгильда, валькирия, благоприятствует кровосмесительному союзу брата и сестры, от которого рождается Зигфрид. И если Зиглинда является биологической матерью Зигфрида, то Брунгильда играет роль символической матери, «духовной матери» (материнского имаго), но не преследующей, как Гера — Геракла, а напротив, помогающей. Этот грех инцеста, который ложится и на нее, благодаря ее помощи, и является причиной изгнания ее Вотаном. Особенность рождения Зигфрида супругой-сестрой указывает на то, что он же является и Гором, возрожденным солнцем, перевоплощением стареющего солнце-бога. Рождение юного солнца, богачеловека происходит от людской пары, но тем не менее они являются лишь средствами космических символов. Так, рождение происходит под покровительством «матери-духа», Брунгильды (Геры, Лилит); она посылает беременную Зиглинду* на восток, в «ночное плавание по морю».

Вспомни залог,
что он сам дал тебе:
жив Вельзунг в лоне твоем!..

Прочь беги же,
спеши на восток!**

---

* Упомянем также бегство Марии в Египет, преследование Латоны и т. д.

** *Вагнер Р.* Кольцо Нибелунга. Здесь и далее перевод В. Коломийцова.

556

Мы снова находим мотив расчленения в сломанном мече Зигмунда, который хранится для Зигфрида. Из раздробленных частей вновь возникает жизнь (чудо Медеи). Как обломки сковываются вместе кузнецом, так и раздробленный мертвец вновь срастается. Эта притча находится также в Тимее Платона: части света прикреплены друг к другу гвоздями. В «Ригведе» творец мира, Брахманаспати (Брихаспати), также является кузнецом:

Брахманаспати их
Выплавил, как кузнец*.

557

Меч означает солнечную силу, поэтому из уст Христа в Апокалипсисе (рис.112) исходит меч, то есть рождающий огонь, речь или творящий (*spermatic*) Логос. В «Ригведе» Брахманаспати есть также молитвенное слово, имеющее творящее, предмирное значение:

Эта его милость, распространяясь
По земле, стала первой коровой.
В лоне этого асуры (находятся) (те, что) одного
происхождения,
Что вынашиваются одинаковым вынашиванием**.

558

Логос превращается в корову, то есть в мать, вынашивающую богов в своей утробе. Преобразование Логоса в мать в действительности не содержит ничего удивительного, так как уже в христианских неканонических «Деяниях Фомы» к Святому Духу адресуются как к матери и всегда материнское имаго оказывается самой большой опасностью для героя, правда, по этой же самой причине выступая и первоисточником его подвигов и его восхождения. Это восхождение знаменует обновление

* Ригведа. X. 72.
** Ригведа. X. 31.



Рис. 112. Сын человеческий между семью подсвечниками.
Университетская библиотека. Тюбинген, Германия

света и, соответственно, возрождение сознания из тьмы, то есть из регрессии в бессознательное.

559

Мотив преследования связан здесь не с матерью, а с Вотаном, как и в греческом мифе о Лине, где отец жены является мстящим преследователем. Вотан также отец Брунгильды. Брунгильда находится с ним в особых отношениях. Она говорит Вотану:

> Ты ей одной все скажешь,
> мне доверив ее:
> ведь я же — воля твоя...
>
> Вотан:
>
> Ты, Брунгильда —
> То же, что я.

560

Итак, Брунгильда есть «отщепление» Вотана, часть его личности, подобно тому, как Афина Паллада есть эманация Зевса. Приблизительно ее можно сравнить с «ангелом Лика» бога

Яхве, с «глазом Ахуры» или Воху Маной, благой божественной мыслью в персидском сказании, или с вавилонянином Набу, словом судьбы, или с Гермесом, посланником богов, которого философы приравнивали Разуму и Логосу. В Ассирии роль Логоса выполняет огненный бог Гибил. Отчасти примечательно и то, что Вагнер поместил такого смертного бога, как Вотан, во владение женского начала.

Весьма схожая фигура — Кора в «Деяниях Фомы», о которой Фома сообщает следующее:

> Церковь (в греческой версии «Кора» — «дева, невеста») — дочь света, блеск царей присущ ей.
> Очарование и приятность — взор ее прекрасный и украшеный всяким делом благим.
> Одежды ее — цветам подобны, благоуханен и приятен запах их.
> На главе ее проживает царь и охраняет тех, кто живет ниже.
> Правда в главе ее расположена, радость в ногах ее движется.
> Уста ее открыты и подобают ей, дабы все песни ими произносить.
> Двенадцать апостолов ее Сына и семьдесят два (ученика) гремят в ней.
> Языку ее — уста завеса, чрез которую поднимается и восходит молитва.
> Выя ее — ступени, ступени, которые зодчий первый построил.
> Руки ее обе — место жизни предписывают нам.
> Десять пальцев ее — врата неба открытые*.

561

Эта дева, согласно «Деяниям Фомы», является «Матерью Мудрости». И наоборот, в одном из евхаристических богослужений Святому Духу поклоняются в женской форме:

* Рус. перевод см.: *Мещерская Е. Н.* Деяния Иуды Фомы. М., 1990. С. 130–131.

Приди, дар Всевышнего, приди милосердие совершенное, приди Дух Святой, приди открыватель тайн, избранный в пророках; приди, провозвещенный апостолами своими, соратниками борца нашего победоносного, приди, сокровище, символ Его величия, приди возлюбленный милосердия Его, Всевышнего, приди изрекающий таинства и предъявитель деяний Его, Бога нашего; приди податель жизни с тайной ее; и явитель в деяниях ее; приди податель радости и отдохновения всем, кто присоединился к Тебе, приди власть Его отца, и мудрость Его Сына, которые едины во всем*.

562

Это празднество евхаристии проводится в достаточно знаменательное время, непосредственно после того, как Фома избавил «прекрасную женщину» от «нечистого искусителя», который годами мучил ее. Вероятно, это не случайно, потому что само терапевтическое назначение религиозного песнопения — служить трансформации сексуальной обсессии признанию положительных качеств духа женственности.

563

Наряду с «Деяниями Фомы» существует гностический взгляд Офитов на то, что Святой Дух есть «первослово», «Мать всех живущих», равно как и идея Валентина, что Третий Лик — это «Слово или Всевышняя Мать». Из всего этого ясно, что вагнеровская Брунгильда — одна из многочисленных фигур анимы, принадлежащих мужским божествам, которые все без исключения представляют диссоциацию в маскулинной психике — «отщепление» со стремлением вести свое собственное обсессивное существование. Эта тенденция к автономии заставля-

* Во фрагменте используемом Юнгом, данный текст заканчивается следующими словами: «Приди, святый голубь, который вьет парные гнезда; приди, незримая мать...» В имеющемся у нас русском тексте этих слов нет. — *Примеч. перев.*

ет аниму предвосхищать мысли и решения маскулинного сознания с тем результатом, что последнее находится в постоянной конфронтации с непредвиденными ситуациями, которые оно никак не могло спровоцировать. Такой ситуацией является случай Вотана, равно, как и характерный для каждого героя, который не сознает свою собственную интригующую женственность.

564

Нечто подобное должно было быть в вагнеровской душе, когда он писал плач Вотана о Брунгильде:

Только она воли моей знала тайну!
Она — лоном была
желаний моих!
И связь святую
она порвала
изменой дерзкою
воле отца!

565

Грех Брунгильды состоит в поощрении Зигмунда. Под этим скрывается инцест; он спроецирован в братско-сестринские отношения Зигмунда и Зиглинды; в действительности, выражаясь архаически, Вотан вошел в созданную им же самим дочь с целью вернуть себе юность. Это, очевидно, должно было быть скрыто. В сказании об Антихристе («Legende von Entkrist»*) это открыто выражается дьяволом, отцом Антихриста. И Вотан справедливо возмущен Брунгильдой, ибо она взяла на себя роль Исиды и рождением сына вырвала власть из рук старика. Вотан отразил первое нападение смертоносной змеи в образе сына своего Зигмунда и сломал Зигмундов меч, но он, Зигмунд, снова ожил во внуке, в Зигфриде. И орудием судьбы всегда выступает женщина, которая знает и открывает его тайные мыс-

* Немецкая приставка *ent-* указывает на отделение, лишение или удаление. — *Примеч. перев.*

ли; отсюда и гнев Вотана, который не может сам распознать свою противоречивую природу.

566

Зиглинда умирает при рождении Зигфрида, как и подобает. Приемная его мать не женщина, а хтонический бог*, уродливый карлик из породы, отказавшейся от любви**.

Сходным образом подземный бог египтян, уродливая тень Осириса (отпраздновавшая печальное воскресение в образе бесполой обезьяны Гарпократа), был воспитателем Гора, который должен был отомстить за смерть своего отца.

---

* Гримм упоминает легенду, согласно которой Зигфрид вскормлен был самкой оленя.

** См.: *Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. I. S. 314. Мимир или Миме есть исполинское существо, обладающее великой премудростью, «старейший бог природы», с которым сообщаются нордические боги (асы). Позднейшие сказания превратили его в духа леса, искусного кузнеца (ближайшим образом относится к Вейланду), и даже в карлика. Как Вотан спрашивает совета у мудрой женщины (ср. упомянутое выше место из Юлия Цезаря о германских матронах), так и Один отправляется к источнику Мимира, в котором скрыты премудрость и хитрая ложь. Там он требует питье (напиток бессмертия), но получает его, лишь пожертвовав свой глаз источнику. Источник Мимира недвусмысленно указывает на материнское имаго. Мимир и его источник являются слиянием матери с эмбрионом (карлик, подземное солнце, Гарпократ); вместе с тем он, как мать, является источником премудрости и искусства. Точно также как Бэс, карлик и учитель, ассоциируется с египетской богиней-матерью, так и Мимир связан с материнским источником. В пьесе Барлаха «Мертвый день» у демонической матери живет известный домовой, называемый Штайссбарт и представляемый в образе карлика, как и Бэс. Все они мифологические фигуры анимуса. Об анимусе см. мою работу «Отношения между эго и бессознательным» (рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С. 274–275).

567

Между тем Брунгильда спит волшебным сном* после иерогамии на горе, где Вотан погрузил ее в сон сонной колючкой («Эдда»), ее окружает пылающим кольцом огонь Вотана, никого к ней не подпускающий и в то же время символизирующий страстное стремление героя к запретной цели**. Но Миме становится врагом Зигфрида и желает ему погибнуть от Фафнера. Тут открывается динамическая природа Миме: он — мужской представитель Ужасной Матери, которая подкладывает ядовитого червя Тифона на дорогу сына своего Гора***. Тоска Зигфрида по материнскому имаго влечет его прочь от Миме:

* И у Гомера при празднестве иерогамии присутствует волшебный сон.

** Это доказано словами Зигфрида:

Сквозь жгучее пламя
шел я к тебе —
и тела броней
себе не прикрыл;
и вот огонь
мне в сердце проник...
Цветущий пыл
бушует в крови —
я весь загорелся
пламенем жадным.

*** Пещерный дракон является Ужасной Матерью. В немецких сказаниях дева, пребывающая в беде или в горе, часто является под видом змеи или дракона; в этом виде ее нужно поцеловать — тогда она превращается в прекрасную женщину. Некоторым мудрым женщинам придают рыбий или змеиный хвост. В «золотой горе» была заточена зачарованная царевна в виде змеи. В Озельберге у Динкельбюля хозяйничает змея с женской головой и связкой ключей, висящей на шее (*Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. Vol. III. S. 809).

Зигфрид:

Прочь уходи —
не то уж не стерпит мой гнев!..
Но... как выглядеть
мать могла?
Вот это мне трудно представить!
Конечно, блестел ее нежный взор,
как взор ласковой лани...
Но лишь красивей!

568

Зигфрид хочет расстаться с карликом, заменявшим ему мать в прошлом, и как бы ощупью стремится вперед с обращенной к матери тоской. Природа в его глазах приобретает таинственное значение матери («лань»), и в ее звуках он как бы предугадывает голос и язык матери:

Зигфрид:

Певунья птичка,
мне нов твой напев;
здесь ли в лесу ты живешь?
Понять бы, что ты щебечешь,
что мне хочешь сказать?
Может быть — о моей родимой?

569

Но разговор Зигфрида с птицей вызывает из пещеры Фафнера. Томление Зигфрида по материнскому имаго невольно поставило его перед опасностью снова оглянуться в детство и взалкать о физической матери, которая немедленно превратилась в смертоносного дракона. Он вызвал злой аспект бессознательного, его пожирающую природу (рис. 78, 79), персонифицированную в ужасном обитателе пещеры. Фафнер сторожит сокровища, в его пещере скрыт клад, источник жизни и могущества. Мать владеет либидо сына (сокровище, которое она столь ревностно сторожит). Это и в действительности так до тех пор, пока сын остается в бессознательном положении относительно

себя*. На психологическом языке это означает, что «сокровище, которое трудно добыть», спрятано в материнском имаго, то есть в бессознательном. Этот символ указывает на один из жизненных секретов, выраженных бесчисленными символическими способами в мифологии. Когда такие символы появляются в индивидуальных сновидениях, то они обнаруживаются по признаку, указывающему на нечто вроде центра всеобщей (total) личности, психической всеобщности, состоящей как из сознания, так и бессознательного. Здесь я должен отослать читателя к моим последним работам, где я подробно рассматриваю символ самости**. Легенда о Зигфриде яркими красками описывает победу его в этой борьбе с Фафнером: согласно «Эдде», Зигфрид съедает сердце Фафнера***, средоточие жизни. Он овладевает волшебным забралом, благодаря волшебству которого Альберих превратился в дракона, — аллюзия на мотив омоложения путем сбрасывания кожи. Благодаря волшебному забралу (то есть «шапке-невидимке») можно добиться исчезновения или же превращения. Исчезновение, должно быть, относится к смерти, а превращение — к невидимому присутствию в чреве матери. Пророчеством счастья является также амнионова оболочка, которая иногда покрывает голову новорожденного («чепчик счастья»). Кроме того, Зигфрид пьет кровь дракона, благодаря чему он начинает понимать язык птиц и, таким образом, становится в особое отношение к природе, в отношение владеющего, благодаря знанию, особым авторитетом. Он овладевает и кладом, что играет в этой легенде не последнюю роль.

570

В средне- и староверхненемецком языке слово *Hort*, «клад», означает «собранное и сохраненное сокровище». В готском

* Эта проблема возникает и в «Мертвом дне» Барлаха, где дается превосходное описание материнского комплекса.

** *Юнг К. Г.* Психологические типы; Комментарий к «Тайне Золотого Цветка» // *Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1994.

*** «Старшая Эдда». Сага о Вельсунгах.

этому слову соответствовало *huzd*, в староирландском — *hodd*, немецком — *hozda*, иначе «сокрытое», «спрятанное». Клуге* противопоставляет этому греческие слова «скрывать, прятать»; также *Huetle*. Клуге связывает его с греческим κευθω, ἔκυθον, «прятать, укрывать»; с немецким *Hütte*, «хижина», *Hut*, «укрытие», «охранение», английским *hide*, «прятать», немецким корнем **hud*, от индоевропейского **kuth* (возможно, связанного с κεύθω и κύσθος, «углубление», «камера», «полость», «женские гениталии»). Прелвиц** также связывает готическое *hazd*, староанглийское *hyde*, английское *hide* и *hoard* с κεύθω. Стоук*** связывает английское *hide*, староанглийское *hydan*, немецкое *Hütte*, латинское *cūdo*, «шлем», санскритское *kuhara*, «пустой», «впалый», с кельтским *koudo*, «сокрытие, укрывательство», латинским *occultatio*.

В этой связи можно также упомянуть и древнее сообщение Павсания:

> В Афинах существовало священное пространство (Темен), посвященное богине Гее, носившей дополнительное название Олимпии. Тут в почве находилась расщелина, приблизительно в локоть ширины; и рассказывают, что после потопа, во времена Девкалиона, воды стекали в ту расщелину; и каждый год в нее бросают пшеничную муку, смешанную с медом****.

571

Выше нами уже было упомянуто, что при арретофориях в земную щель бросали печенье в форме змей и фаллосов. Мы говорили об этом в связи с церемониями оплодотворения земли. Необходимо отметить, что воды смертоносного потопа стекали в расщелину земли, то есть как бы в чрево матери, ибо из

* *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. S. v. «Hort».

** *Prellwitz W.* Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache.

*** *Stokes W.* Urkeltischer Sprachschatz. S. 89.

**** *Павсаний.* Описание Эллады. М., 1994. Т. I, 18, 7. Перевод С. Кондратьева.

нее (из матери) когда-то изошла всеобщая смерть. Потоп является лишь противоположностью всеоживляющей и рождающей воды, «древней реки Океана, от коего все родилося»*. Матери приносится жертвоприношение медовым пирогом, дабы она пощадила нас, избавила бы от смерти. Так и в Риме ежегодно бросалась денежная жертва в прежнее жерло земных недр, которое закрылось лишь благодаря жертвенной смерти Курция. Курций был типичным героем, спустившимся в подземный мир, дабы побороть опасность, грозившую Риму из раскрывшихся недр земных. В священный источник Амфиарая в Оропе выздоровевшие благодаря инкубации в храме бросали денежные жертвы, о чем сообщает Павсаний:

> Когда же кто-либо исцелен от болезни благодаря оракулу, то по обычаю в источник бросают серебряную или золотую монету; ибо Амфиарай восстал как бог**.

572

Этот же источник в Оропе, вероятно, является местом его *катабазиса*. В древности существовало несколько входов в Гадес. Так, возле Элевсина находилось жерло, через которое спустился и поднялся Аидоней (Адонис) при похищении Коры (Персефоны). Существовали скалистые ущелья, по которым души могли подняться в надземный мир. Позади храма Хтонии в Гермионе находился священный округ Плутона с ущельем, через которое Геракл извлек Цербера; там же находилось и Ахерузское озеро***. Итак, это ущелье есть вход в то место, где побеждается смерть****. Ущелье у афинского ареопага

---

* *Гомер*. Илиада. XIV, 240. Перевод Н. Гнедича.

** *Павсаний*. Описание Эллады. Т. I. 34, 4.

*** *Rohde E*. Psyche. P. 162.

**** Озеро является тут дополняющим символом матери; символы большей частью скапливаются вместе, ибо это суррогаты, не могущие удовлетворить желания, как удовлетворила бы его действительность; поэтому неудовлетворенный еще остаток либидо должен искать все нового символического исхода. — *Примеч. ред. 1912 г.*

слыло местопребыванием подземных обитателей*. На подобные понятия указывает старинный греческий обычай**: девушек посылали в пещеру, в которой обитала ядовитая змея, с целью проверить их девственность: если змея жалила их, это считалось признаком, что целомудрие ими утрачено. То же и в римской легенде о святом Сильвестре конца V столетия:

> Чудовищный дракон обитал на горе Тарпейской, где ныне стоит Капитолий. Раз в месяц к этому дракону по 365 ступеням, как бы по спуску в ад, спускались маги в сопровождении распутных дев, неся с собой жертвенные приношения и мзду, что должно было служить пищей этому великому дракону. Дракон внезапно и неожиданно подымался вверх и, хотя он совершенно не выходил наружу, зачумлял вокруг воздух своим дыханием. Вследствие этого среди людей появилась большая смертность и воцарилась тяжелая скорбь по поводу смерти детей. Когда поэтому святой Сильвестр спорил с язычниками о защите истины, дело дошло до того, что язычники сказали ему: Сильвестр, сойди вниз к дракону и побуди его именем Господа твоего отказаться от убиения рода человеческого хотя бы на год***.

573

Святой Петр явился Сильвестру во сне и посоветовал ему запереть цепью эти подземные врата по примеру, данному в Апокалипсисе:

> И увидел я ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть дьявол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать****.

---

* *Rohde E.* Psyche. P. 162.

** *Maehly J. A.* Die Schlange im Mythus und Kultus. S. 13.

*** Цит. по: *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 351.

**** Откр 20:1–2.

574

В начале V века анонимный автор труда «De promissionibus» упоминает о следующей легенде, очень схожей с приведенным отрывком Апокалипсиса:

> Вблизи города Рима была пещера, в которой появлялся дракон изумительной величины, созданный искусством механики; он держал в пасти меч*, сверкал глазами, похожими на красные драгоценные камни**, и наводил ужасный страх.
>
> Ежегодно там следующим образом приносили в жертву набожных дев, украшенных цветами: когда они, чтобы снести вниз жертвенные дары, ничего не подозревая, спускались вниз по ступеням лестницы туда, где коварно подстерегал их этот дракон, — их убивал стремительно выскакивающий наружу меч; так проливалась невинная кровь. Этого дракона уничтожил один монах, известный Стилихону, патрицию, благодаря своим заслугам, и сделал это следующим образом: он освидетельствовал отдельные ступени, ощупывая их палкой или руками; как только он наткнулся на это коварное устройство дьявола, он прошел мимо него вниз и уничтожил дракона, разломав его на куски; последние он показывал со словами: «Какие же это боги, которые сделаны человеческими руками?»***

---

* См. Откр 20:3. Тот же мотив дракона, убивающего женщин, встречается в мифе одного племени из Ойстербей на Вандименовой земле: «Дикобраз лежал в пещере одного утеса, большой дикобраз! Он был очень велик, у него было весьма длинное копье. Из дыры своей он подглядывал женщин и увидел их ныряющими. Он пронзил их копьем своим, убил их и увел их. В течение некоторого времени их уже не было видно». После этого чудовище было убито героями. Они зажгли огонь (!) и снова оживили женщин (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 77).

** Глаза сына человеческого подобны «пламени огненному» (Откр. 1:14).

*** Цит. по: *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 351.

575

Сражающийся с драконом герой имеет с ним много общего, ему присваиваются некоторые особенности дракона, например неуязвимость. В примечаниях указывается и на дальнейшее сходство (блестящие глаза, меч в устах). Человек и дракон могут выступать как братская пара, по аналогии с ней и Христос отождествлял себя со змием — *similia similibus,* когда-то поборовшим нашествие гремучих змей в пустыне (Ин 3:14; Чис 21:6). Как и змий, он должен был быть пригвожден ко кресту, то есть в качестве обычного человека с его мыслями и желаниями, стремящегося обратно в детство и к матери должен был умереть, повиснув на материнском дереве и устремив свой взгляд в прошлое.

Подобную формулировку нельзя рассматривать иначе, чем психологическое истолкование символа распятия, который в силу своего многовекового воздействия должен в какой-то степени быть идеей, согласующейся с природой человеческой души. Если бы это было не так, то сам символ уже давно был бы уничтожен. Здесь, как, впрочем, и в других местах книги при обсуждении психологии религиозных фигур, я не затрагиваю теологическую точку зрения. Я хочу заявить об этом категорически, поскольку мне известно, что мой сравнительный подход часто противопоставляет фигуры, которые с других позиций едва ли могут быть сравниваемы. Ясно, что такие сравнения могут легко обидеть нового человека в психологии. С другой стороны, любой другой, кто вынужден иметь дело с явлениями бессознательного, знает, с каким ужасным иррационализмом и с какой шокирующей бестактностью и безжалостностью бессознательный «разум» расправляется с нашими логическими понятиями и моральными ценностями. Бессознательное, проявляясь, не подчиняется тем же самым законам, которые управляют сознанием. И сознание, если оно доселе и выполняло свое предназначение, оказывается неспособным осуществлять свою компенсаторную функцию.

576

Христос как герой и богочеловек психологически обозначает самость; то есть он представляет проекцию этого наиболее



Рис. 113. Видение пророка Иезикииля. Библия.
Французская рукопись

важного и самого центрального из архетипов (рис. 114). Архетип самости функционально имеет значение управителя внутреннего мира, то есть коллективного бессознательного*. Самость, как символ целостности, является *совпадением противоположного* (coincidentia oppositorum) и поэтому содержит свет и тьму одновременно (рис. 113, 120). В фигуре Христа те

* См.: *Юнг К. Г.* К психологии восточной медитации // *Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 8.

противоположности, которые объединены в архетип, поляризованы в «светлом» сыне Бога с одной стороны и в дьяволе с другой. Изначальное единство противоположностей до сих пор прочерчивается в изначальном единстве Сатаны и Яхве. Христос и змий (дракон) Антихриста расположены весьма близко друг от друга, поскольку речь идет об их историческом развитии и космическом значении*. Легенда о змие, скрытая под мифом об Антихристе, является существенной частью жизни героя** и отсюда оказывается бессмертной. Нигде в более поздних мифах противоположные пары не оказываются столь ощутимо близко друг от друга, как Христос и Антихрист. (Не могу не указать на поразительную психологическую обрисовку этой проблемы у Мережковского в «Леонардо да Винчи».) То обстоятельство, что змий (дракон) — лишь «искусственен», является драгоценной вспомогательной рационалистической фантазией, очень характерной для того времени. Таким образом, с помощью слова изгонялись внушающие жуть боги. Душевнобольные шизофреники охотно пользуются этим механизмом для апотропаических целей, чтобы отнять силу, так сказать, «депотенцировать» сильно действующие на них отрицательные силы. От больных часто приходится слышать стереотипные объяснения: «Все это лишь сыграно, искусственно, подделано» и т. д. Замечателен в этом отношении сон одного шизофреника:

> Он находится в темной комнате и видит лишь одно маленькое окошко, через которое видно небо. На небе появляются солнце и луна, но онй лишь подделка, вырезанная из промасленной бумаги. Солнце и луна, как священные эквиваленты родительского архетипа, обладают поразительной психической мощью, которая должна быть ослаб-

* См.: *Bousset*. The Antichrist Legend.

** То, насколько мощной архетипической фигурой является Христос, подтверждается и заявлением Кирилла Иерусалимского (ум. 386 г. н. э.), считавшего, что тело Христа было приманкой для дьявола. Проглотив эту приманку, дьявол, однако, обнаружил, что переварить ее он не в силах, так что был вынужден вновь отступить, как и в случае с китом, изрыгнувшем Иону.



Рис. 114. Христос в окружении евангелистов.
Рельеф. Церковь в Восточных Пиренеях. XI в.

лена апотропаически, поскольку пациент уже пребывает под слишком сильным воздействием бессознательного.

577

Спуск по 365 ступеням указывает на путь Солнца, то есть снова на пещеру смерти и возрождения. Что пещера эта действительно находится в известном соотношении с подземной матерью-смертью, видно из заметки Малалы, антиохийского ис-

торика*, который сообщает, что в городе Антиохии Диклетиан посвятил Гекате пещеру-крипту, в которую вели 365 ступеней. И в Самофракии ей, по-видимому, были посвящены пещерные мистерии. Змея как постоянный символический атрибут также играла большую роль при служении Гекате. Мистерии Гекаты процветали в Риме в конце IV века, так что обе вышеприведенные легенды, вероятно, могут быть отнесены к ее культу. Геката** — самая главная богиня ночи и привидений, то есть мар; она также изображается верхом, и у Гесиода она слывет покровительницей всадников. Она посылает отвратительное, наводящее страх ночное привидение Эмпузу, про которую Аристофан говорит, что она появляется обвернутой наполненным кровью пузырем. По Либанию, мать Эсхина также называлась Эмпузой, «так как в темных местах нападала на детей и женщин». У Эмпузы, как и у Гекаты, особые ноги: одна нога медная, другая же — из ослиного навоза. В Траллесе Геката является рядом с Приапом; существует также и Геката Афродизиасская. Символами ее являются ключ***, бич или кнут****, кинжал и факел (рис. 75). Ее как мать-смерть сопровождают собаки, значение которых мы подробно выяснили выше. Собственно говоря, она тождественна с Цербером как охраняющая двери Гадеса и как трехтелая богиня собак. Таким образом, Геракл приносит в верхний мир под видом Цербера побежденную им мать-смерть. Она же в качестве «матери-призрака» посылает и безумие, и сомнамбулизм. Эта идея вполне понятна, потому что большинство форм лунатизма со-

---

* Цит. по: *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. P. 352.

** См.: *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. I. 1885 ff.

*** См. сцену «Матери» в «Фаусте». Ключ является принадлежностью Гекаты, как охраняющей двери Гадеса и психопомпного божества (ср. Януса, апостола Петра и Эона).

**** Атрибут Ужасной Матери. Иштар замучила коня острием и кнутом истязала его до смерти (*Jensen P.* Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. S. 18). Также атрибут Гелиоса.

стоит из аффектов, которые равнозначны вторжению бессознательного и наплыву сознательного разума. Во время ее мистерий ломали так называемый белолиственный прут. Этот прут охраняет целомудрие девушек и приводит к безумию того, кто дотрагивается до самого растения (от которого он отломан). Тут мы узнаем мотив священного дерева, до которого, как до матери, запрещено было дотрагиваться (что мог себе позволить лишь безумец). Геката появляется в качестве кошмара или вампира в образе Эмпузы; или она же превращается в людоедку ламию (рис. 85), или играет более красивую роль Коринфской невесты. Она — мать всякого волшебства и всех волшебниц, защитница Медеи, ибо власть Ужасной Матери волшебна и ей нельзя противиться (она исходит из бессознательного). Она играет значительную роль в греческом синкретизме; ее путают с Артемидой, которая также носит дополнительное прозвище «попадающей вдаль» (по-гречески «Геката») или «попадающей по своему желанию», — в этом мы снова видим признак ее превосходящей силы. Артемида охотится с собаками, поэтому и Геката, слившись с ней, превратилась в «ту, которая вела за собой собак», в дикую ночную охотницу. Она владеет своим именем совместно с Аполлоном: ἕκατος, ἑκάεργος. Это нетрудно понять с точки зрения психической энергии, ибо Аполлон просто символизирует более позитивную сторону той же величины либидо. Понятно и смешивание Гекаты с Бримой, подземной матерью, также и с Персефоной и Реей, бывшей в древности всеобщей матерью. Благодаря значению матери понятно и смешивание ее имени с Илифией, помогающей при родах. Геката является и богиней родов («кормилицей воинственных мужей»), богиней свадеб, она же умножает и скот. В орфической космогонии Геката занимает даже центральное место в мироздании, как Афродита или Гея, или даже как душа мира вообще. На одной гемме (рис. 115) она изображена с крестом на голове. Позорный столб, у которого наказывали преступников, назывался «попадающий вдаль» (ἑκάτη). Ей так же, как римской Тривии, были посвящены пересечения трех дорог, дорожные раздвоения и перекрестки. Там же, где сходятся или расходятся дороги, ей приносили в жертву собак, туда броса-

ли тела казненных; жертва совершается в точке схода, на месте соединения. Там, где дороги пересекаются и входят одна в другую, тем самым символизируя объединение противоположностей, имеет место «мать», объект и итог всякого союза. Там же, где дороги разделяются, где имеет место разделение, сепарация, расщепление, там мы обнаруживаем «разделение», трещину, промежность* — символ матери и одновременно саму сущность того, что означает для нас мать, а именно — расщепление, расхождение и прощание. Стало быть, значение жертвы на таком месте состоит в том, что матери воздается нечто на месте соединения или на расщелине (ср. жертвы хтоническим богам на земных расщелинах). Место (теменос), посвященное Гее, — земную расщелину и источник нетрудно понять как те врата смерти и жизни**, «и грозные врата, которых избегает со страхом смертный»***, жертвуя своим оболом или «жерт-

---

* Связь этих слов друг с другом и с «матерью» более очевидна этимологически на немецком.

** Ср. символику песни Марии у Мелькера (XII в.):

Святая Мария,
Вход запертый,
Словом Божиим открытый,
Кладезь запечатанный,
Сад за засовом,
Райская дверь.

А также см. Песн 4:12: «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник».

Та же символика и в эротическом стихотворении:

О девы, должен ли я последовать за вами
В ваш сад роз, туда,
Где стоят красные розы,
Нежные и прекрасные,
А рядом с ними растет дерево,
Раскачивающее свои листочки,
А как раз под ним
Находится прохладный колодезь.

*** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 1. «Ночь».



Рис. 115. Геката Самофракийская. *Гемма гностиков*

венным пирогом, приносимым умершим», дабы сохранить свое тело, как Геракл, унимавший Цербера медовым пирогом. В Дельфах расселина с Кастальским ключом также служила обиталищем хтонического дракона Пифона, которого поборол солнце-герой Аполлон. Пифон, подстрекаемый Герой, преследовал Латону, беременную Аполлоном. Она же родила своего ребенка на дрейфующем, подплывшем к ней острове Делосе («ночное плавание по морю»); ребенок этот впоследствии убил Пифона. В Иераполе (Эдессе) существовал храм, воздвигнутый над земной расщелиной, в которую стекли воды потопа, а в Иерусалиме фундамент храма был заложен над великой глубиной*; и христианские церкви нередко воздвигаются над пещерами, гротами, источниками и т. п. местами. Тот же основной мотив мы встречаем и в гроте Митры**, и во всех других пещерных культах, до христианских катакомб включительно, ибо и их значение зиждется не на легендарных преследованиях, а на культе мертвых***. И погребение мертвых внутри освященной территории (в «саду смерти» или в криптах, в склепах и т. д.) означает возвращение их (мертвецов) матери, с известной надеждой на воскресение, которая справедливо вознаграждает такое погребение. Зверя смерти, обитающего в пещере и представлявшего пожирающую мать, в древности умиряли человеческими жертвами, позже — естественными дарами. Отсюда аттический обычай вкладывать в руки умершего «медовый пирог», чтобы унять адскую собаку, трехглавое чудовище у врат подземного мира. Позднейшей заменой этих природных сопутствующих даров, по-

---

* *Herzog R.* Aus dem Asklepieion von Kos. S. 219 ff.

** Святилище Митры устраивалось по возможности в подземных пещерах, которые часто являлись искусственными. Возможно, что христианские подземные церкви-пещеры и так называемые нижние церкви имеют тождественное значение.

*** Ср.: *Schultze.* Die Katakomben. S. 9 ff.



Рис. 116. Жертвоприношение змеиному божеству.
Посвятительная доска. Беотия

видимому, является обол для Харона, о котором Роде поэтому говорит как о втором Цербере, соответствующем египетскому собакоголовому богу Анубису* (рис. 73). Собака и подземный змей (дракон) также родственны. У трагиков Эринии играют роль и собаки, и змеи; змеи Тифон и Ехидна являются родителями змей Гидры, дракона в саду Гесперид, Горгоны (рис. 46) и собак: Цербера, Орта и Сциллы**. Змеи и собаки также охраняют сокровища. Хтоническим богом всегда была змея, обитавшая в пещере, которую кормили жертвенными пирогами (πέλανοι), приносимыми умершим (рис. 116). В храмах Асклепия более позднего периода священные змеи едва ли еще были видимы; другими словами, они и существовали-то, вероятно, лишь в переносном смысле***. Существовала лишь яма, в которой должна была бы обитать змея. Туда клали жертвенные пироги, позже туда же бросали обол. Священная пещера в Косском храме состояла из прямоугольной ямы, на которой

* Дальнейшие доказательства у Герцога (*Herzog R.* Aus dem Asklepieion von Kos. I. S. 224).

** Дальнейшие доказательства у Герцога (*Herzog R.* Aus dem Asklepieion von Kos. I. S. 225).

*** Священные змеи, однако, были, и содержались они там для показа, а также и для других целей.

лежала каменная крышка с четырехугольным отверстием; это устройство соответствует цели тезавра (клада): змеиная нора превратилась в место, куда бросали деньги, в основную жертву, а пещера — в «клад» (*Hort*). Эти превращения прекрасно описаны Герцогом; они вполне соответствуют всем раскопкам — это доказывает находка, сделанная в храме Асклепия и Гигеи в Птолемане:

> Свернувшаяся гранитная змея высоко поднимает голову; посреди ее извивов находится узенькое отверстие, отшлифованное долгим употреблением; размеры его как раз позволяют бросить в него монету в четыре сантиметра в диаметре. По сторонам находятся отверстия для ручек, позволяющие поднять этот тяжелый предмет. Нижняя его часть устроена в виде вставляющейся крышки*.

578

Теперь змея лежит на сокровищнице в качестве охранительницы клада. Страх перед смертельным материнским лоном превратился в хранителя сокровища жизни. То, что змея в действительности является символом смерти, видно также и из того факта, что души умерших, подобно хтоническим богам, являются змеями, обитателями царства матери-смерти**.

579

Это развитие символов ясно указывает на превращение первоначально весьма примитивного значения земной расщелины как «матери» в сокровищницу и может поэтому подтвердить предложенную Клуге этимологию слова *Hort* («клад»). Κεύθος (κεύθω) означает наивнутреннейшую утробу земли (Гадес = Ад), и κύσθος, который он с ней связывает, имеет схожее значение: «полость» или «матка», «утроба». Прелвитц не упоминает об этой связи. С другой стороны, Фик*** связывает *Hort*,

* *Herzog R.* Aus dem Asklepieion von Kos. I. S. 244.

** *Rohde E.* Psyche. I. S. 163.

*** *Fick F. Ch. A.* Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Grundsprache. I. S. 28.

готский *huzd*, с армянским *kust* (*venter* (*лат.*) — «чрево»), славянским *cista*, ведическим *kostha*, «брюхо», следующим от индоевропейского корня **koustho-s* («внутренности, потроха», «брюшная полость», «чулан», «хранилище»)*. Прельвитц связывает κύσθος с κύστις и κύστη («пузырь», «мешок») с санскритским *kustha-s,* «поясничная полость»; также с κύτος, («промежность», «свод»); κυτίς («гроб»), исходящими от κῦειν («быть беременной»). Следовательно, также κύτος, («пустой сосуд, бурдюк»); κύαρ («дыра»); κύαθος, («чашка»); κύλα («впадина под глазом»); κῦμα («выпуклость», «возвышение», «волна», «лавина»). Основной индоевропейский корень** — **kevo* («быть сильным», «вздуваться», «горбиться»); соответственно, вышеупомянутое κυεῖν, κύαρ и латинское *cavus* («свод», дыра», «пещера», «щель»); *cavea* («впадина», «огороженное место», «ограждение», «клетка», «сцена»); *caulae* («впадина», «апертура», «щель», «отверстие», «конюшня»)***; индоевропейский корень **kueyo* («я волнуюсь»); **kueyonts* («волнение»); *en-kueyonts* («беременная», «огороженное мес-

---

* Также *cuturnium* (*лат.*) — сосуд, в который наливали жертвенное вино.

** *Fick F. Ch. A.* Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Grundsprache. I. S. 424.

*** Ср. чистку Авгиевых конюшен. Конюшня или хлев, как и пещера является местом рождения; например, пещера и ясли, в которых родился Христос (см. *Robertson J. M.* Christ and Krishna). Рождение в хлеву присутствует также и в мифе базуто (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes). Оно принадлежит к области животных аллегорий или басеннных историй; соответственно, история о том, как зачала неплодная Сарра, является прообразом египетской басни о быке Аписе. Геродот говорит: «Этот Апис или *Epaphus* — теленок коровы, которая впоследствии не смогла ничего произвести на свет. Египтяне верят, что на корову с небес спустилась вспышка света, что и привело к зачатию Аписа» (*Геродот.* История. III. 28). Апис есть само солнце, и он несет на себе отличительные знаки: белое пятно на лбу, изображение орла на спине и жука на языке.

то»); ἐγκυέων, латинское *inciens* («беременная»); сравни с санскритским *vi-svayan,* («волнение»)*.

580

Сокровище, принесенное героем из темной пещеры, — это жизнь; сам он — герой, вновь возникший из темной материнской утробы бессознательного, где он оказался выброшенным интроверсией или регрессией либидо. Так, в индусской мифологии приносящий огонь называется Матаришван, вздымающийся, вспухающий в матери. Герой, стремящийся к матери, является драконом; он же, исходя из матери, является побеждающим дракона героем (рис. 117). Он разделяет эту парадоксальную природу со змеей. По Филону, змея есть одухотвореннейшее из всех живых существ; ее природа — природа огня, и быстрота ее огромна. У нее длинная жизнь, и свою старость она сбрасывает вместе со своей кожей**.

В действительности же змея — существо холоднокровное, не обладающее сознанием и разобщенное. Она ядовита и одновременно профилактична равно как символ добра и, в то же время, злого демона (Агатодемона), Христа и дьявола. Среди гностиков змея рассматривалась как эмблема мозгового ствола и позвоночника, поскольку она согласуется с доминировавшими тогда представлениями о рефлекторной психике. Это превосходный символ бессознательного, в совершенстве передающий внезапные и неожиданные проявления психического: его болезненные и опасные вмешательства в наши дела, его пугающее влияние. Взятый в чистом виде в качестве психологемы герой представляет положительное благоприятное действие бессознательного, в то время как дракон представляет действие отрицательное, неблагоприятное — не рождение, а

* Ряд авторов связывает κῦρος («верховную власть»), κῦριος («Господь») с древнеиранским *caur*, *cur* («герой»), санскритским *śura-s*, («сильный», «герой»). Но подобная связь рассматривается как сомнительная или невозможная.

** *Maehly J. A.* Die Schlange in Mythus und Kultus der klassischen Völker. 1867. S. 7.

пожирание; не полезное и конструктивное дело, а жадное удержание и разрушение (рис. 79, 98, 110).

581

Любая психологическая крайность втуне содержит свою собственную противоположность или выступает в некоторой близкой и существенной связи с ней*. По сути, из подобного напряжения следует и соответствующий динамизм. Не существует освященного или почитаемого обычая, который при случае не сможет обратиться в собственную противоположность, и чем более крайним оказывается то или иное положение, тем более вероятной следует ожидать энантиодромии, конверсии чего-либо в свою противоположность. Наилучшее всегда более беззащитно перед угрозой дьявольской перверсии уже просто потому, что в нем сделано все, чтобы подавить зло. Эта странная взаимосвязь с противоположным легко просматривается и в причудах языка, как, например, в сравнении «хорошего», «лучшего» и «самого лучшего»**. То, что встречается в языке, легко обнаружить и в мифологии: в одной версии сказки встречается Бог, в другой — дьявол***. И насколько часто в истории религии случается так, что ее ритуалы, обряды и мистерии, в конце концов, превращаются в порочные оргии и дебоши!**** Так, весьма интересный богохульствующий сектант начала XIX столетия говорит о причастии:

---

* Хороший пример — учение об Инь и Ян в классической китайской философии.

** Здесь представлена игра слов, соответствия которой в русском языке нет. — *Примеч. перев.*

*** Например, в английском языке оба родственных слова *devil* («дьявол») и *divinity* («божество») связаны с санскритским словом *deva* («демон»).

**** Прекрасным доказательством является описание оргий русских сектантов у Мережковского в его книге «Петр и Алексей». В культе азиатской богини любви (Анаиты, Милитты и т. д.) храмовая проституция являлась организованным учреждением. Оргиастический культ Анаиты удержался и у новейших сект, так назы-



Рис. 117. Самопожирающий дракон

В тех домах терпимости общаются с дьяволом. Все, что они жертвуют, — они пожертвовали дьяволу, а не Богу. Там у них и чаша дьяволова и стол их, там они сосут головы змей*, там они питаются безбожным хлебом и пьют вино беззакония.

ваемых «гасителей огня», у иезедов и душикурдов, совершающих ночные религиозные оргии, оканчивающиеся дикой разнузданностью и свальным грехом, причем иногда происходит и инцест (*Spiegel F*. Eranische Altertumskunde. II. S. 64). Дальнейшие примеры встречаются у Штолля (*Stoll O*. Das Geschlechtsleben in der Volkerpsychologie).

* По поводу поцелуя змеи см.: *Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. Vol. III. S. 969 ff. Этим знаменуется освобождение прекрасной женщины. Больная г-жи Шпильрейн говорит следующее: «Вино есть кровь Христова. Вода должна благословляться, да и благословляется им. Заживо погребенный превращается в виноградное насаждение. То вино становится кровью. Вода пропитывается детскостью, ибо Бог сказал: будьте как дети. Есть и сперматическая вода, которая также может быть перемешана с

582

Унтернерер (как этот человек себя называет) воображает себя кем-то вроде приапического божества. Он говорит о себе:

> С черными волосами, вида прекрасного и привлекательного; все охотно тебя слушают, ибо прекрасны речи, исходящие из уст твоих; потому и любят тебя девушки*.

583

Он проповедует «культуру обнажения»:

> Смотрите, вы, слепые шуты! Бог создал человека по образу моему, мужчину и деву, и благословил их, и сказал: будьте плодородны, и размножайтесь, и наполняйте землю, и подчините ее себе. С этой целью он наиболее ублаготворил убогие члены и водворил их, обнаженных, в сад...
>
> Теперь отброшены фиговые листы и покрывала, ибо вы обратились к Господу, ибо Господь — дух, и там, где дух Гопода, там свобода, там светлость Господня отражается открытым лицом. Это драгоценно пред Богом, это есть величие Господа и украшение Бога нашего, чтобы вы были честью и изображением Божиим и стояли бы перед ним нагими не стыдясь.
>
> Кто может по достоинству восхвалить члены тел сыновей и дочерей живого Бога, данные им для произрождения!

кровью. Быть может, это и есть Иисусова вода». Тут перемешаны всевозможные значения бессмертия, даруемого причастием. Видеман (*Wiedemann A*. Die Toten und ihre Reiche. S. 51), цит. по: *Dieterich A*. Der alte Orient. II. S. 18) доказывает, что идея сосания молока бессмертия, благодаря питанию у груди богини, принадлежит египтянам. Ср. с этим миф о Геракле, который после единственного раза сосания молока из груди Геры добился бессмертия.

* Из писаний сектанта (*Unternährer*. Geheimes Reskript, 1821) Антона Унтернерера. Я обязан сообщением мне этих документов г-ну пастору О. Пфистеру.

> В недрах дочери Иерусалима находятся врата Господни, ими праведники войдут в храм, к алтарю. А в недрах сыновей живого Бога находится водопровод верхней части; это труба, подобая палке, которой измеряются храм и алтарь. А под водопроводом воздвигнуты священные камни как знаки и свидетели Господни*, ибо он принял семя Авраамово.
>
> Через семя в комнате матери Бог рукою своею создает человека по образу своему. Так открывается дочерям живого Бога дом их матери и комната ее, и сам Бог чрез них рождает дитя. Таким образом, Бог среди этих камней пробуждает детей к жизни, ибо от камней происходит семя.

584

Многочисленные исторические примеры доказывают, что религиозной мистерии нетрудно превратиться в половую оргию, ибо она и возникла, так сказать, в результате противоположения оргии. Характерно, что этот фанатический спаситель возвращается к старому символу змеи, внедряющейся в верующего во время мистерии, оплодотворяя и одухотворяя его, — змеи, имевшей первоначально фаллическое значение. Мистический праздник офитов совершался с настоящими змеями, причем последних даже целовали (ср. ласки, дававшиеся змее Деметры в элевсинских мистериях). Фаллический поцелуй играет немаловажную роль в половых оргиях некоторых современных христианских сект. Унтернерер был необразованным сумасшедшим крестьянином, так что нельзя допустить, чтобы ему был известен офитский культ.

Фаллическая значимость нашла в змее, конечно, лишь отрицательное и таинственное выражение, последнее же обстоятельство всегда указывает на затаенную заднюю мысль. В данном случае затаенная мысль эта относится к матери.

---

* В первоначальной двусмысленности ср. *testis* — «яичко» и *testimony* — «свидетельские показания». Ср. библейский обычай приносить клятву, поместив руку «под стегно (бедро)» (Быт 24:2; 47:29).

585

Одному из моих пациентов приснилось, что из сырой пещеры вырывается змея и жалит спящего в генитальную область. Сон этот явился в тот момент, когда он стал убеждаться в правильности анализа и освобождаться от материнского комплекса. Он чувствовал, что делает успех и способен гораздо больше контролировать себя. Почувствовав свое движение вперед, он заметил и связь, приковывающую его к матери. Укус змеи в область гениталий напоминает нам об Аттисе, самокастрация которого явилась вследствие ревности его матери. Одна моя пациентка увидела следующий сон после невротического рецидива: она была совершенно заполнена внутри громадной змеей. Лишь из ее руки выглядывал кончик хвоста — она хотела схватить его, но и он ускользнул. Третья пациентка жаловалась мне, что у нее в горле сидит змея*. Этот же символ применен Ницше в известном его «видении» пастуха и змеи:

> И воистину, никогда я не видел того, что увидал тут: я увидел молодого пастуха с искаженным лицом — он извивался, давился, дергался — тяжелая черная змея свешивалась из уст его.
>
> Видел ли я когда-либо на чьем-либо лице** выражение такого отвращения и бледного ужаса? Верно, он спал, и во время сна вползла змея в его рот и замерла, прицепившись крепким укусом.
>
> Рука моя стала отчаянно дергать змею — напрасно! — Оторви же ей голову! Откуси, откуси ее! Так кричали во мне ужас и ненависть, и сострадание, все дурное и хорошее во мне криком вырывалось из меня.
>
> Вы, смелые, окружающие меня, — разгадайте же виденную мною загадку, объясните мне видение одинокого!

---

* Ср. по этому поводу символику стихотворения Ницше «Зачем прельстился ты раем старой змеи?» (§ 459).

** Ницше сам, по-видимому, иногда выказывал предпочтение отвратительным животным. Ср. *Bernulli C. A.* Franz Oberbeck und Fridrich Nietzsche. T. I. S. 166.

Ибо это было видением и предвидением: *что* видел я тогда в притче? И *кто* тот, который должен когда-нибудь прийти?

Кто тот пастух, которому змея таким образом вползла в рот? *Кто* тот человек, которому все наитяжелейшее, наитемнейшее вползает в чрево?*

Но пастух откусил, как я и советовал ему своим криком; он крепко впился в нее! — далеко выплюнул голову змеи и вскочил на ноги!

Это был уже не пастух, не человек — он был превращен, озарен, он *смеялся*! Никогда еще не смеялся *никто* на земле так, как он!

О, братья мои, я услыхал его смех — это не был смех других людей! — И теперь меня снедает жажда, тоска, которая никогда не стихает!

Тоска моя по этому смеху снедает меня — о, как я вынесу далее жизнь! И как бы я мог вынести теперь смерть!**

586

Переживание, описанное здесь Ницше, может быть истолковано с помощью сказанного выше следующим образом: змея представляет бессознательное психическое и, как и змеебог в сабацисских мистериях, заползает в рот молящегося священнослужителя, то есть самого Ницше, как пастыря душ и проповедника, чтобы, прежде всего, прекратить его излишнюю болтовню и, во-вторых, заставить его — «придти в восторг», «наполниться Богом». Змея кусает достаточно быстро, но страх оказался еще быстрее и насильственней: это он откусил голо-

* Напомню сон Ницше, приведенный в первой части этого труда (гл. III, § 47, сноска 1).

** *Ницше Ф*. Так говорил Заратустра. Этот образ реминисцирует с германским мифом о Дитрихе Бернском: стрела ранит его в лоб; кусок ее застрял в ране. Поэтому он был прозван «бессмертным». Подобным же образом в черепе Тора застряла половина каменного клина Хрунгнира. Ср. *Grimm J. L. K*. Teutonic Mythologie. Vol. I. S. 371.

ву змее и выплюнул ее. Если вы хотите, чтобы змея устроила вам синяк на пятке, достаточно наступить ей на голову. Пастырь смеялся, избавившись от змеи, — диким истерическим смехом, потому что он извлек компенсацию из бессознательного. Он мог теперь крупно просчитаться и с хорошо известными последствиями: достаточно прочитать фрагменты «Так говорил Заратустра» в том месте, где Ницше говорит о смехе и смеющемся. К несчастью, все произошло впоследствии, как будто вся немецкая нация заплатила за то, что не учла это поучение Ницше.

587

Бессознательное внушает себя исподволь, намеками в форме змеи, если сознательный разум боится компенсаторной тенденции бессознательного, что обычно и происходит в случае регрессии. Но если компенсация в принципе принята, то регрессии нет, и бессознательное может быть встречено на полпути через интроверсию. Необходимо, однако, допустить, что сама проблема в том виде, как предстала перед Ницше, была неразрешимой, так как никто не мог ожидать, что при таких обстоятельствах сам пастырь проглотит змею. Здесь мы сталкиваемся с одним из таких фатальных случаев, несомненно, не общего характера, когда компенсация возникает в форме, которая не может быть принята, но может только быть преодолена чем-то, что в равной степени невозможно для пациента. Случаи подобного рода возникают, когда бессознательное из принципа сопротивляется слишком долго и когда насильственно вбивают клин между инстинктом и сознательным разумом.

588

Как показывают многочисленные свидетельства, через интроверсию человек оплодотворяется, вдохновляется, регенерируется и возрождается. Эта картина творческой духовой деятельности в индусской философии приобретает даже космогоническое значение. Неизвестным первоначальным творцом всего, согласно «Ригведе», является Праджапати, «господин творе-



Рис. 118. Праджапати с мировым яйцом.
Индия

ний». В различных брахманах его космогоническая деятельность описывается следующим образом:

> Праджапати восхотел: я хочу плодиться, хочу стать размноженным. Он стал упражняться в тапасе, и после упражнений в тапасе он создал эти миры*.

589

Странное понятие *тапас*, по Дейссену**, надо перевести так: «он разгорячался, горячась», в смысле: «он высиживал то, что

* Ригведа. X, 121.
** *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. S. 181.

высиживается», причем, высиживающее и высиживаемое является одним и тем же. Праджапати в образе Хираньягарбхи является яйцом, зачатым им же самим, мировым яйцом, в котором он сам себя высиживает (рис.118): то есть он вползает в себя самого, превращается в свою собственную матку и забеременевает самим собою, чтобы родить мир многообразного. Таким образом, Праджапати интроверсией превращается в новое, в многообразие мира. Особенно интересным является здесь то, как соприкасаются отдаленнейшие понятия. Дейссен говорит:

> Поскольку понятие *тапаса* («жара») сделалось в жаркой Индии символом напряжения и мучения, постольку и *tapo atapyata* перешло в понятие самобичевания и, таким образом, вступило в соотношение с представлением о том, что творение, со стороны творца, есть акт отрешения от самого себя*.

590

Самовысиживание**, самобичевание и интроверсия суть тесно соприкасающиеся понятия. Углубление в самого себя (интроверсия) является проникновением в собственную свою матку и одновременно аскезой. Согласно брахманской философии, результатом такого углубления явилось зарождение мира, а согласно мистической традиции — обновление и дух возрождения индивида, вновь рожденного в новом духовном мире. Индийская философия также допускает, что и творение произошло путем интроверсии, о чем говорится в великолепном гимне «Ригведы» (X, 129):

Тогда то, что было скрыто под скорлупою, Единственное,
было рождено силою мучительного жара.

---

* *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. S. 182.

** К этому же можно отнести стоическое представление о первоначальном творческом тепле, в котором мы уже узнали либидо (см. выше, § 102), также и рождение Митры из камня, последовавшее «только благодаря жару страсти».

Из него же произошла, впервые возникнув, любовь*,
Зачаток зерна познания;
Мудрецы, проникая в побуждения сердца, нашли, что
Все существующее коренится в несуществующем**.

591

Согласно этому философскому взгляду весь мир является эманацией либидо. Итак, когда душевнобольной Шребер интроверсией своего либидо вызывает конец мира, он изымает либидо из окружающего мира, тем самым делая его нереальным***. Точно таким же путем Шопенгауэр пытался отрицанием (святостью, аскезой) уничтожить ошибку предвечной воли, вызвавшей этот мир из небытия. Не говорит ли то же самое и Гёте: «Вы идете по неверному следу! Не думайте, что мы шутим: не скрывается ли зачаток природы в сердце человеческом?»

592

Герой, который ставит перед собой задачу обновить мир и победить смерть, воплощает миротворящую силу, которая, высиживая себя в интроверсии, охватывает свое собственное яйцо, как змея, и, по-видимому, угрожает жизни ядовитым своим укусом так, что живое может умереть и родиться заново из тьмы. Та же самая идея обнаружена и у Ницше:

> Как долго ты высиживаешь свою неудачу! Берегись! Пожалуй, ты высидишь яйцо, яйцо василиска, благодаря твоему долгому горю!****

593

Герой является сам для себя змеей, жертвующим и самой жертвой; вот почему Христос правильно сравнивает себя с исцеля-

* Kama = Эрос, либидо.
** *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. S. 123.
*** *Schreber D. P.* Memoirs of my nervous Illness.
**** *Ницше Ф.* Слава и вечность (*Nietzsche F.* Ruhm und Ewigkeit // Werke. I. S. 425).

ющей Моисеевой змеей (рис. 25). Поэтому змея и была спасителем для гностических сект, называвшихся офитами. Змея является агато- (рис. 91) и како-демоном (то есть злым и добрым божеством). В германских сказаниях говорится о героях со змеиными глазами*.

594

Ясные следы изначального тождества героя и змеи обнаруживаются в мифе о Кекропе. Сам Кекроп наполовину человек, наполовину змей. Вероятно, он сам являлся первоначально змеем афинской крепости-цитадели. В качестве погребенного бога, как и Эрехтей, он был хтоническим змеиным богом. Над его подземным обиталищем возвышался Парфенон, храм девственной богини. Сдирание кожи с бога, о чем мы уже упоминали в связи с церемониями сдирания кожи у ацтеков, тесно связано со змеиной природой героя. О Мани, основателе секты манихеев, также рассказывают, что его убили, сняли с него кожу и повесили в виде набитого чучела**. Повешение бога, несомненно, имеет символическую ценность, ибо подвешивание, парение есть символ неисполненного желания («стремиться и страшиться, мучительно паря»). Христос, Один, Аттис и другие — все они были повешены на деревьях. Подобную же смерть претерпел талмудский Иисус-бен-Пандира накануне одного праздника Пасхи в правление Александра Яннея (106–79 гг. до н. э.). Этот Иисус по преданию положил начало секте эссеев***, имевшей определенные связи с христианством, которое возникло впоследствии. Иисус-бен-Стада, отождествляемый с предыдущим Иисусом, но живший во II столетии уже

* *Grimm J. L. K.* Teutonic Mythologie. Vol. III. S. 111. Сигурд носил имя *Ormri Auga* (Змеиные Глаза).

** Следующие слова в Послании к Галатам относятся к этому древнему образу: «Все мы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:27). Само использованное здесь греческое слово означает буквально «надевать», «облачаться», «всовываться».

*** *Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 123.

новой эры, также был повешен. Обоих их предварительно побили камнями — наказание, так сказать, не кровавое, так же, как и повешение. Это имеет известное значение, ибо в Уганде существует следующая довольно странная церемония:

> Если царь Уганды желает жить вечно, то он отправляется в одно местечко в Бузиро, где начальниками устраивается празднество. На нем особые почести оказываются племени мамба*; один из племени тайно избирается товарищами своими, которые ловят его и избивают кулаками до смерти, причем не смеют пускать в ход ни палки, ни другого какого-либо орудия. После смерти с тела жертвы сдирают кожу, из которой выделывается особый кнут и т. д. После церемонии празднества в Бузиро с этим странным жертвоприношением предполагается, что царь Уганды будет жить вечно, но с этого дня ему навсегда запрещено видеться со своей матерью**.

595

С Марсия, который является, по-видимому, заместителем Аттиса, сына-любовника Кибелы, также была содрана кожа***. Когда умирал скифский царь, его рабов и лошадей убивали, снимали с них кожу и, сделав из них чучела, возвращали обратно на свои места****.

Во Фригии убивали и снимали кожу с представителей отцабога, а в Афинах то же делали с быком, шкуру которого набивали, и вновь впрягали чучело в плуг. Таким образом праздновали обновление плодородия земли*****.

---

* Мамба — африканская кобра.

** Цит.: *Frazer J.* The Golden Bough. Part IV. P. 405. (Рус. перевод: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1987. Ч. IV.)

*** *Frazer J.* The Golden Bough. P. 242.

**** Ibid. P. 246.

***** Ibid. P. 249. Относительно мотива сдирания кожи, см. мою работу «Символизм превращения в мессе». (Рус. перевод см. в сборнике: *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М., 1995. С. 235.)

596

Бог-герой, символизируемый весенним зодионом (Телец, Овен — баран), превозмогает зимнее низкое солнцестояние; но пройдя летнюю высоту, его самого охватывает бессознательное стремление к смерти. Тем не менее он разделен внутри самого себя, и его спуск и приближение конца поэтому кажутся ему чем-то вроде злого замысла зловещей матери, которая тайно кладет ядовитую змею у него на пути. Но мистерия утешительна, она возвещает, что нет ни противоречия*, ни дисгармонии в превращении жизни в смерть: «Бык змеи и змея — отец быка»**.

597

Ницше также высказывает эту тайну:

> Я сижу теперь тут... именно проглоченный этим крошечным оазисом. Он разинул как раз миловидную свою пасть — слава, слава этому киту, который так ублаговорил своего гостя! — Слава его брюху, оказавшемуся столь миловидным брюхом-оазисом!
>
> Растет пустыня; горе тому, который заключает в себе пустыню! Камни хрустят, пустыня проглатывает и душит.

* Другой попыткой разрешения, по-видимому, является мотив Диоскуров: солнце состоит из двух братьев, совершенно схожих друг с другом. Один из них — смертный, другой же бессмертный. Этот же мотив, как известно, находится и в индусских легендах, в обоих Ашвинах, которые в дальнейшем не отличаются друг от друга. Это очень ясно видно в «Шветашватара-упанишаде» (4, 6) в образе птиц-спутников, которые «охватывают то же самое дерево», то есть как личный и сверхличный атман. В учении о Митре Митра является отцом, солнце (Sol) сыном его, но оба они одно, как великий бог солнца, Гелиос Митра» (*Dieterich A*. Eine Mithrasliturgie. S. 68). Иначе говоря, не человек превращается после смерти в свою бессмертную часть, а смертное и бессмертное уже при жизни является как эго и самость.

** *Firmicus Maternus*. De erore profanarum religionum. XXVI, 1. P. 67.

Необъяснимая смерть, жгуче-коричневая, медленно жует, — жизнь ее есть пережевывание... Не забывай этого, о человек, выжженный сладострастием: ты — камень, ты — пустыня, ты — смерть...

598

После того как Зигфрид убил дракона, он встречает отца Вотана, которого мучают мрачные заботы, ибо земная праматерь Эрда подложила на его путь змею, чтобы лишить его сил. Он говорит Эрде:

Странник:

Всезнаньем
некогда ты
иглу тревоги вонзила в сердце мое;
и страх кончины —
тяжкой, позорной —
грудь мне наполнил,
боязнь связала мой дух.
Если ты всех
в мире мудрей,
молви мне, как победил
тревогу бог.

Эрда:

Нет, ты не тот,
кем назвался!

599

Мать ядовитым уколом отняла радость жизни у сына, солнце-бога, и похищает у него соединенную с его тайным именем власть. Точно также как Исида требует тайное имя бога Ра, Эрда говорит: «Ты не тот, кем назвался». Но Странник нашел средство превозмочь смертоносное колдовство матери, страх смерти:

Мне уж не страшен
близкий конец мой...

Вельзунг прекрасный
примет наследье мое!..
Пред Юным-Вечным
склонился радостно бог!

600

В этих мудрых словах действительно заключена спасительная мысль: не мать подкладывает на нашу дорогу ядовитую змею, а сама жизнь стремится совершить весь путь солнца, подняться от утра к полудню и, перейдя за полдень, склониться к вечеру, не в разладе внутреннем, а сознательно желая и спуска и конца*.

* Вопрос этот занимал важное место и в античном мифе о солнце. Во-первых, бросается в глаза, что оба героя, убивающие львов, и Геракл, и Самсон, в бою безоружны (рис. 49). Лев — символ наиболее сильной солнечной жары в середине лета; астрологически он — domicilium solis («средоточие солнца»). Штейнталь (*Steintahl H.* Die Sage von Simson // Zeitschrift für Völkerpsyhologie. S. 133) рассуждает следующим образом: «Итак, борясь против солнечной жары, бог солнца борется против себя же самого; убивая ее, он убивает себя. Финикиняне, ассирийцы и лидийцы верили, что их солнечный бог совершил самоубийство. Ибо иначе они не могли понять, почему солнечного тепла становится меньше. Таким образом, они думали, что когда солнце летом находится на наибольшей высоте, когда лучи его жгут раскаленным жаром, то это бог сжигает себя самого, но он не умирает, он всего лишь омолаживается... Геракл тоже сжигает себя, но в пламени взбирается на Олимп. В этом-то и состоит противоречие языческих богов. Как силы природы они одновременно являются и целительными, и вредными для людей. Таким образом, им приходится действовать против самих себя, чтобы творить добро и спасать. Противоречие это смягчается, когда каждая из обеих сторон данной природной силы воплощается отдельно или когда ее воображают одним божественным лицом, но символизируют различно каждую из сторон ее двойного образа действий — благотворную и гибельную. Символ постепенно становится все самостоятельнее, в конце же концов

601

У Ницше Заратустра поучает:

> Восхваляю вам мою смерть, свободную смерть, наступающую потому, что я этого желаю.
> Когда же мне пожелать ее?
> Имеющий цель и наследника желает смерти и в ту минуту, когда она нужна для этой цели и для его наследника.
> И величайшим полднем будет тот момент, когда человек, стоя на середине своего пути, между человеком и сверхчеловеком, чествует путь свой к вечеру как высочайшую свою надежду, — ибо путь этот ведет к новому утру.
> Тогда спускающийся благословит самого себя, радуясь, что он преходящий; и солнце познания его будет стоять на полудне*.

602

Ницшеанская *amor fati* («любовь к судьбе»), его восприятие всего сущего как фатально предопределенного, заходят отчасти слишком далеко и, как всякий страдающий Сверхчеловек, он всегда пытается быть на один прыжок впереди судьбы. Зигфрид же более осторожен: он побеждает отца Вотана и отправляется на завоевание Брунгильды. Прежде всего, он замечает ее коня, потом принимает ее за вооруженного мужчину. Он разрезает панцырь спящей, и когда он видит, что она женщина, его охватывает ужас:

> Пламень волшебный сердце мне жжет,
> трепетный жар мысли туманит,
> в глазах все ходит кругом!..
> Мать! Где ты! Услышь меня!..

превращается в бога: первоначально бог действовал сам против себя, уничтожая себя самого; теперь же символ борется с другим символом, бог с богом или бог с символом». У героя нет оружия именно потому, что он сражается против себя самого.

* «Добровольная смерть» в «Так говорил Заратустра».

Не это ль чувство
зовется страхом?..
Родная! Видишь —
вот смелый твой сын!..
Страх он от спящей узнал!..

Проснись же! Проснись же!
Святая жена!..
Так жизни напьюсь я
из уст благодатных —
рад я и смерти за миг!

603

В следующем за этим дуэте призывается мать:

О, слава той, кем был я рожден!

604

Особенно знаменательно признание Брунгильды:

Ты светоч победный, жизни весна!
О, как давно, радостный луч,
ты мною любим!
Ты был виденьем,
мечтой моей!
Твое рожденье излелеяно мной —
зачатую жизнь мой щит прикрывал!
Я люблю тебя, Зигфрид*.

605

Брунгильда, будучи в отношении к Вотану как дочь-анима, предстает здесь со всей ясностью как символическая или духовная мать Зигфрида, подтверждая тем самым то психологическое правило, что первым носителем образа анимы является мать. Зигфрид говорит:

* Согласно древнему этрусскому обычаю погребальная урна с пеплом сверху накрывалась в земле щитом.

Так мать моя не скончалась?
Милая только спала?

606

Материнское имаго, вначале идентичное аниме, представлено женским аспектом самого героя. Брунгильда говорит следующее:

Я превращаюсь в тебя самого,
Когда ты любишь меня блаженную.

607

В качестве анимы она и мать, и сестра, и жена; и как предсуществующий архетип она всегда любила его:

О Зигфрид, Зигфрид!
Жизни весна!
Тебя всегда я любила!
Ведь только мне открылась
Вотана греза —
то святое, что назватья не смела,
что я постигла
трепетом сердца,
за что я в бой
смело пошла,
за что я бога
волю отвергла,
за что страдала,
казнь понесла,
не дерзая мыслить
и лишь любя
Да, в этой грезе —
о, если б ты понял! —
я только любила тебя!

608

Образ анимы приносит с собой и другие аспекты материнского имаго, среди которых присутствует вода и погружение в нее:

Зигфрид:

Прекрасный ручей
меня влечет,
я вижу ясно,
всем существом,
лишь волн блаженных волненье!
Там я исчез,
но сам я горю,
жажду в волнах
охладить огонь мой,
и сам я как есть
прыгну в ручей,
чтоб меня эти волны
в глубь поглотили,
томленье мое потопив!

609

Вода представляет те самые материнские глубины и место возрождения; короче, бессознательное в его положительном и отрицательном аспектах. Но тайна регенерации по своей природе вселяет ужас: это смертельные объятия. Здесь присутствует намек на ужасную мать героев, которая учит их страху. Это женщина-лошадь, которая переводит мертвых на другую сторону, о ней говорит Брунгильда:

Разве не стало страшно тебе
пред дико-страстной женой?

610

Оргиастическое: «Убивай, умирая» из любовной сцены в «Метаморфозах» Апулея звучит в следующих словах Брунгильды:

В смехе дай нам погибнуть,
со смехом в Ничто уйти!

611

То же полное глубокого смысла противопоставление находим в словах:

Страсти сиянье,
Смерти восторг!

Эти оргиастические безумства и варварские крайности по самой своей природе являются *Mater saeva cupidinum* и определяют судьбу героя. Удача должна стоять на его стороне и при этом быть непрошенной (добровольной) и непредсказуемой, если он не хочет быть уничтоженным своей собственной безмерной самоуверенностью уже в начале своего начинания. Но его анима-мать слепа, и судьба настигает его рано или поздно, невзирая на его удачу, — в большинстве случаев рано. Дальнейшая судьба Зигфрида — судьба любого архетипического героя: копье мрачного одноглазого Хагена попадает в самое уязвимое место Зигфрида. В обличии Хагена одноглазый Вотан убивает сына. Герой — это идеальный маскулинный тип: оставив мать, источник жизни, он обуреваем бессознательным желанием встретить ее вновь, вернуться в ее лоно. Всякое препятствие на пути его жизни, угрожающее его подъему, обладает призрачными чертами Ужасной Матери, парализующей его жизненную бодрость изнуряющим ядом тайного сомнения и тоски по прошлому, заставляющей его оглядываться назад; каждый раз, когда ему удается превозмочь эту тоску, он обретает вновь улыбающуюся мать, дарующую ему любовь и жизнь. Этот образ, взятый в качестве музыкального персонажа и контрапунктической модуляции чувства, крайне прост, его значение вполне очевидно. Для интеллекта, однако, это представляет почти непреодолимую трудность, в отношении того, что касается логической экспозиции. Причина здесь кроется в том факте, что ни одна часть героического мифа не является единой по смыслу и что в трудную минуту все персонажи оказываются взаимозаменяемыми. Единственным определенным и заслуживающим доверия моментом является то, что сам миф существует и демонстрирует безошибочные аналогии с другими мифами. Миф-интерпретация — не более чем трюкачество, и есть определенные причины, чтобы смотреть на это с подозрением. До сих пор миф-истолкователь обнаруживал себя в отчасти незавидной позиции, поскольку он имел только чрез-

вычайно сомнительные точки для определения своего местонахождения, такие, как астрономические и метеорологические данные. Современная психология имеет отчетливое преимущество в открытии области психических явлений, которые уже сами по себе составляют основу всякой мифологии, — я имею в виду сновидения, фантазии, видения, иллюзорные представления и идеи. Здесь психолог не только обнаруживает многочисленные точки соответствия с мифологическими мотивами, но имеет также неоценимую возможность наблюдать, каким образом такие содержания возникают, и анализировать их функцию в живом организме. Фактически мы можем открывать ту же самую множественность значений и, по-видимому, ту же самую безграничную взаимозаменяемость персонажей в сновидениях. С другой стороны, мы оказываемся теперь в состоянии устанавливать определенные законы или, во всяком случае, правила, позволяющие толковать сновидения достаточно определенно. Мы, таким образом, знаем, что сновидения вообще компенсируют сознательную ситуацию или поставляют то, что в дефиците, чего не хватает в сознательной жизни*. Этот очень важный принцип толкования сновидений приложим также и к мифам. В дальнейшем исследование продуктов бессознательного приносит узнаваемые следы архетипических структур, которые совпадают с мифологическими мотивами, среди которых определенные типы заслуживают названия доминант. Это архетипы вроде анимы, анимуса, мудрого старца, ведьмы, тени, Матери-Земли и т. д. и организующих доминант, самости, круга и кватерности (четверицы), то есть четырех функций или аспектов самости (рис. 113, 114) или сознания. Очевидно (рис. 119, 120, 121), что знание этих типов делает истолкование мифа значительно более легким делом и в то же

---

* Хотя бессознательное в общем смысле комплементарно сознанию. Эта комплементарность не носит механический характер, который сравнительно легко предсказать, а действует в каждом случае целенаправленно и разумно, так что лучше говорить о ней как о компенсации.

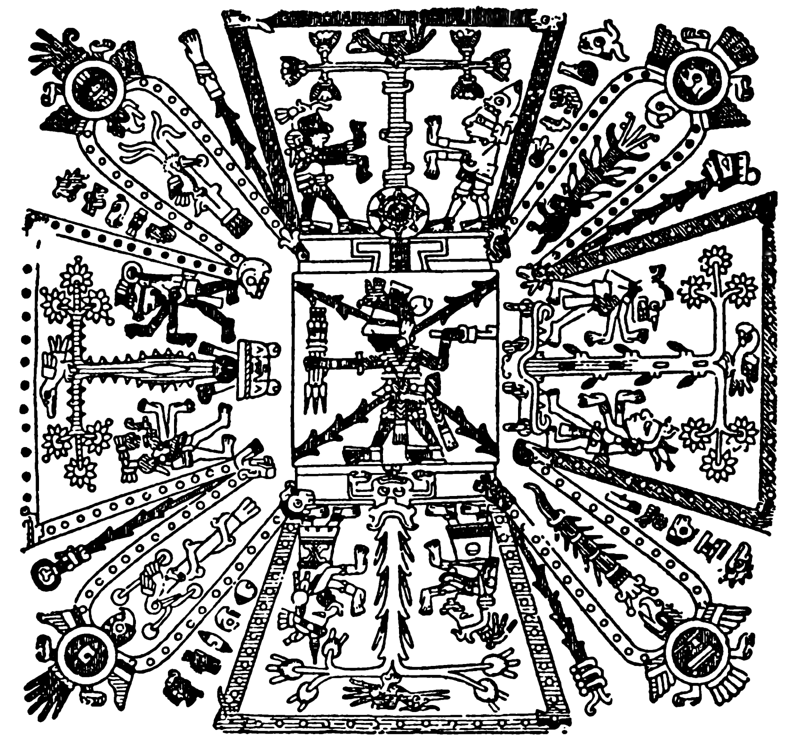


Рис. 119. План мироздания.
Из ацтекского кодекса

самое время распределяет его по принадлежности, то есть устанавливает на психическую основу.

612

Рассматриваемый в этом свете миф о герое представляет бессознательную драму, видимую только в проекции, подобно притче Платона о пещере. Сам герой появляется как существо более чем человеческого достоинства. С самого начала он отличается своими богоподобными характеристиками. Так как психологически он является архетипом самости, его божественность лишь подтверждает то, что самость нуминозна, что

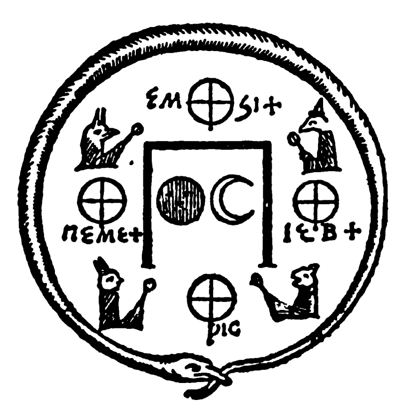


Рис. 120. Четыре угла зодиака: солнце и луна в центре. *Эмблема коптов*

она по своей природе божественна или обладает определенной долей в божественном участии. В этой мифологеме может быть скрыт сам корень аргументации в пользу «гомоузии». Для психологии это представляет большую разницу: рассматривается ли самость «той же самой природы», что и Отец Небесный (ὁμοούσιος) или же она представлена в «схожей природе» (ὁμοιούσιος). Решение в пользу гомоузии имело огромную психологическую важность, поскольку оно утверждало, что Христос имеет ту же самую природу, что и Бог. Но Христос, с точки зрения психологии и сравнительной религии, является типичным проявлением самости. Для психологии самость есть *imago Dei* (образ Божий) и не может отличаться от него эмпирически (рис. 114). Обе идеи поэтому представляют ту же самую природу. Герой является протагонистом (поборником) превращения Бога в человека; он соответствует тому, что я называю «мана-личность»*. Последний обладает таким же неизмеримым очарованием для сознательного разума, что эго все также легко поддается искушению отождествиться с героем, попадая, таким образом, на стезю инфляции со всеми вытекающими отсюда последствиями. По этой причине антипатия, ощущаемая в определенных экклезиастических кругах к «внутреннему Христу» вполне понятна, по крайней мере, как превентивная мера против опасности психической инфляции, угрожающей европейскому христианству. Хотя религия и философия Индии управляется, главным образом, идеей гомоузии**,

* *Юнг К. Г.* Отношения между эго и бессознательным // *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С. 299.

** Идентичность личного и сверхличного Атмана.

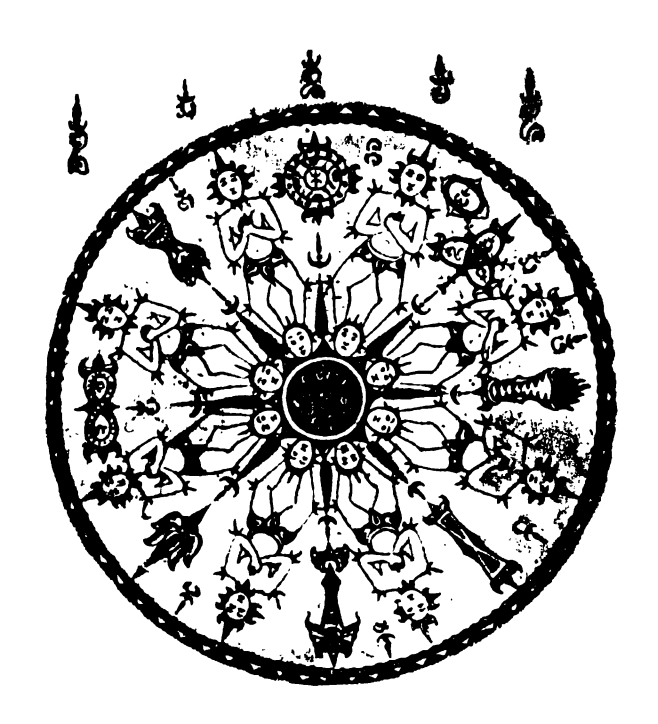


Рис. 121. Божественный круг.
Бали

в этом направлении существует меньшая опасность, потому что индиец в равной степени обладает гомузианской идеей о Боге (Брахмане),— случай весьма отличный от христианина. Последний не столь интроспективен, чтобы быть способным осознать, какие модификации вовлечены в его сегодняшнее понимание Бога как гомоузии самости (Атмана). Я надеюсь, что мой читатель простит мне эти рассуждения, кажущиеся весьма отдаленными от нашей темы. Я присовокупляю их сюда лишь с той целью, чтобы уложить нуминозность архетипа героя в правильную перспективу*.

* См. мою работу «Психологические типы» и «Эон (Aion)», те главы, которые посвящены символизму самости.

VIII. ЖЕРТВА*

613

Вернемся теперь обратно к фантазиям мисс Миллер и посмотрим на последний акт этой драмы. Шивантопель восклицает в болезненном отчаянии:

> Во всем этом мире нет ни одной! Я искал ее в ста племенах; я состарился на сто лун с начала моих поисков. Неужели не явится ни одна, знающая мою душу? Клянусь всемогущим Богом, она явится! Но 10 000 лун должны вырасти и снова уменьшиться до тех пор, покуда родится ее чистая душа. Из другого мира придут ее праотцы в этот мир. Кожа ее будет бледная и светлы будут ее волосы. Она узнает горе ранее, нежели будет зачата матерью. Страдание будет следовать за ней и она также будет искать и не найдет никого, кто бы понял ее. Многие будут искать ее руки, но ни один не сумеет понять ее. Искушение не раз коснется ее души, но она никогда не ослабеет. Я явлюсь ей в снах ее и она поймет. Я сохранил свое тело неприкосновенным. Я родился за 10 тысяч лун до ее времени, и она опоздает на 10 тысяч лун. Но она поймет! Лишь раз, лишь через каждые 10 тысяч лун рождается подобная душа!

Зеленая ехидна выползает из зарослей, подползает к нему и жалит его в руку, потом нападет на лошадь, которая гибнет первая. Тогда Шивантопель говорит лошади: «Прости, верный брат мой! Войди в упокоение! Я любил тебя и ты хорошо мне служил. Прости, скоро и я за тобой последую». Затем, обращаясь к змее: «Спасибо, сестрица! Ты положила конец всем моим странствованиям». Потом он кричит от боли и восклицает: «Великий Боже, возьми меня скорее! Я старался узнать тебя

* В швейцарском издании глава VII («Жертва») объединяет главы VII и VIII настоящего издания. На этом месте в тексте наличествует пробел и отсутствует заголовок.

и сохранить закон твой! О, не дай моему телу превратиться в гниль и зловоние и стать пищей орлов!» Вдали показывается дымящийся вулкан, слышится грохот землетрясения, земля движется. Шивантопель восклицает в неистовом страдании, покуда земля, рушась, прикрывает его тело: «Я сохранил свое тело неприкосновенным! О, она поймет! Яни-ва-ма, Яни-ва-ма, ты, ты понимаешь меня!»

614

Пророчество Шивантопеля — повторение сюжета «Песни о Гайавате» Лонгфелло; поэт не сумел избежать сентиментальности и в заключение поприща Гайаваты ввел Спасителя белых, изобразив появление величавого представителя христианской религии и христианской цивилизации. (Тут будет уместным вспомнить «душеспасительную» деятельность испанцев в Мексике и Перу!) Это пророчество Шивантопеля снова ставит личность автора, как истинную цель его стремлений, в теснейшие отношения с героем. Если бы она жила в одно время с ним, он, наверное, женился бы на ней, но она, к несчастью, опоздала — 10 тысяч лун уже прошло. Это весьма значительное временное расхождение указывает на несовпадение и в другом смысле: эго мисс Миллер отделено пропастью от фигуры Щивантопеля. Он — полностью на «другой стороне». Она будет искать его напрасно, точно так же, как он ищет ее; другими словами, возможности встречи или объединения сознания и бессознательного никогда не будет, это единственное, что необходимо, чтобы скомпенсировать сознательную установку и сотворить целостность. Максимум, на что он или она способны — это грезить о подобной встрече или видеть ее во сне, и только так их души способны понять друг друга, полюбить и заключить в объятия. Но эта любовь никогда не станет сознательным фактом. В этом отношении ситуация для мисс Миллер не содержит благоприятного прогноза; так как любое реальное любовное отношение состоит, в конечном итоге, в том, чтобы девушка обрела своего героя, а герой — свою душу, и не в снах, а в ощутимой реальности.

615

Следующая в тексте фраза гласит: «Я сохранил свое тело неприкосновенным». Эта гордое высказывание, которое может произнести только женщина, ибо мужчина обыкновенно не хвастается подобным обстоятельством, — вновь подтверждает, что все предприятия так и остались мечтами. Утверждение героя, что он не поврежден, отсылает нас обратно к неудавшейся попытке в его жизни в предшествующей главе и объясняет, что же в точности это означало. Он произносит нам следующие слова: «Искушение часто коснется ее души, но она не ослабеет». Это заявление выражает установку нашего автора «не дотрагивайся до меня», которая, можно сказать, продиктована ее «призрачным любовником»*. Во всех событиях пробуждение героической фигуры — анимуса — обычно приводит к подобным последствиям для сознательного разума. Так, как будто бы возникло новое влечение, и душа была захвачена доселе неведомым томлением: образ земной любви бледнеет любовью небесной, которая отворачивает сердце и разум прочь от их «естественного» назначения. Я использую здесь слово «естественный» в смысле, сообщенном ему эпохой Просвещения. В действительности же, конечно, отвергаемая суетная страсть «самого духа» точно так же естественна, как и брачный полет насекомых. Любовь ради «небесного жениха» или ради Софии есть явление, которое ни в коем случае не ограничивается сферой христианства. Фактически это другое, в равной степени естественное влечение к тому, чтобы оставаться верным реалиям души. Последние — не временные изобретения, во что заставляют нас уверовать некоторые теории, а факты и персонажи, способные наполнить человека страстью и очарованием, заставить его повернуться так же легко, как это делают существа из этого мира.

Когда есть ум и толк в словах у нас,
Речь хороша и без прикрас.
И если то, что говорится, дельно,—
Играть словами разве не бесцельно?

---

* См.: *Harding M. E.* The Way of All Women.

Да, ваши речи, с праздным блеском их,
В обман лишь вводят вычурой бесплодно*, —

говорит Фауст Вагнеру. Но мисс Миллер, кажется, находится на пороге забвения в ситуации, когда суета жизни забывается ради другого. Поступая так, она не избегает опасности односторонности, но лишь меняет ее знак. Тот, кто любит землю и земную славу и забывает о «темных сферах» или путает эти два начала, обладает мужеством противостоять своему врагу; тот же, кто устремляется от земли и попадает в «объятия вечности», для того сама жизнь выступает в качестве врага. Это как раз то, что и произошло с героем Шивантопелем, который воплощает для мисс Миллер духовность мира: он сталкивается с зеленой змеей**. Зеленый — это цвет всхода нумена («зеленый — это жизнь золотого дерева»), а змея есть представитель мира влечений, в особенности тех жизненных процессов, которые менее всего доступны психологически. «Змеиные» сны всегда указывают на расхождение между установкой сознательного разума и влечением, сама змея является персонификацией угрожающего аспекта этого конфликта. Появление зеленой гадюки означает поэтому: «Смотри! Впереди опасность!»

616

Мы знаем из остальной истории, что Шивантопель устраняется, что называется, «по всем статьям»: вначале его смертельно кусает змея, затем эта же змея убивает его лошадь, его животную витальность, и, в конце концов, он оказывается засыпанным вулканическим извержением. Это решение проблемы представляет попытку со стороны бессознательного компенсировать опасную ситуацию и помочь в ее разрешении сознательному разуму. До сих пор на подобную ситуацию лишь только намекалось. Но если это требует столь решительного уничтожения героя в противоречии с его обычной мифологической ролью, то можно справедливо заключить, что челове-

* *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена 1. «Ночь».

** См. исследование А. Яффе повести Э. Т. А. Гофмана «Золотой горшок».

ческой личности автора в высшей степени угрожает вторжение из бессознательного (эвфемистически воспринимаемое как «творческая фантазия»). Если бы только очаровывающий Шивантопель мог бы быть убран с дороги, то тогда, по крайней мере, оставалась бы некоторая надежда на то, что ее интерес вновь повернется на землю, и на ее рост, поскольку другой путь перекрыт смертью ее возлюбленного. Вторжение бессознательного очень опасно для сознательного разума, когда последний не в состоянии понять и интегрировать содержания, которые врываются в него. Чувства же, что мисс Миллер принадлежит «тем, кто понимает», определенно нет, хотя и совершенно ясно, что значит для нее «она, которая поймет». Поскольку она совершенно не понимает, что же случилось, ее ситуация весьма критическая, так как в этих обстоятельствах есть очень опасный шанс для сознания быть оккупированым бессознательным, что действительно и случилось несколько позже с фатальным исходом*.

617

Когда случается подобное вторжение, мы часто сталкиваемся с ситуацией, в которой бессознательное наверстывает или догоняет («принимает на себя») сознательный разум. Последний так или иначе «зацикливается» с тем результатом, что бессознательное принимает на себя функцию «впередсмотрящего», функцию реализации прогрессистских побуждений, самого процесса трансформации во времени и выходит из тупика. Содержания, поступающие вследствие этого в сознание, представляют архетипические репрезентации того, что пережил бы сознательный разум в случае, если тупиковое положение было бы обойдено. Тенденция оставаться спокойным легко просматривается из особого акцента на ненарушенности тела, равно как и из желания сохранить его от тления в могиле. Она хочет остановить вращение колеса, которое катит годы жизни, хочет уцепиться за детство и вечную юность, а не умирать и гнить

* См. мое предисловие ко второму изданию (1925) настоящей работы.

в земле. И хотя мы можем забыть в долго лелеемых чувствах юности, в мечтательных воспоминаниях, упрямо цепляющихся к этим чувствам, что колесо это катится вперед, однако же седеющие волосы, дрябнущая кожа, морщинистое лицо оказываются безжалостным напоминанием, что вне зависимости от того, выставляем ли мы себя навстречу разрушительным силам или нет, яд втихомолку ползущей змеи времени, тем не менее, делает свое дело. Бегство из жизни вовсе не исключает нас из подчиненности законам старения и смерти. Невротик, который пытается ускользнуть от необходимости жить, ничего не выигрывает, а только обременяет себя ношей постоянного печального предвкушения старения и умирания, которые должны быть особенно жестоки из-за полной пустоты и бессмысленности его жизни. Если для либидо невозможно стремиться и двигаться вперед, вести жизнь, которая с готовностью примет любые опасности и даже смерть и гниение на завершающем этапе, то оно устремляется назад по другой дороге и погружается в свои собственные глубины, постепенно спускаясь к старым представлениям о бессмертии всего живущего, к прежнему стремлению к возрождению.

618

Эту дорогу и поэзией своей, и всей своей жизнью нам указывает Гельдерлин. Предоставляю слово самому поэту в его песнях:

Вечно плод в своем бутоне
Роза нежная несет.
Пусть краса и жизнь на склоне,
И настанет срок невзгод, —

Роза, мы увянем тоже,
Облететь нам суждено,
Но взрастят, кто нас моложе,
Жизни свежее зерно!*

* К розе. Перевод В. Куприянова.

619

По поводу этого стихотворения надо заметить следующее.

Роза есть символ любой женщины*. Когда поэт в мечтах своих видит себя и розу на лоне природы, то психологически ясно, что он все еще находится у матери. Там он встречает вечное зарождение и возобновление, потенциальную жизнь, имеющую перед собой все, содержащую в себе все возможности реализации без всяких обязательств дать этим возможностям форму. Плутарх в наивной форме высказывает то же самое в своем изложении мифа об Осирисе: Осирис и Исида совокупляются в чреве матери. Гельдерлин понимает это так же, как завидное право богов вечно наслаждаться ранним детством; так, он говорит в «Песне судьбы Гипериона»:

Лишенные судьбы, подобно спящему младенцу
дышат небесные.
Дух их вечно цветет, целомудренно охраняемый
в скромном бутоне,
И безмолвно глядят их безмолвные,
вечно светлые глаза**.

620

Этот отрывок показывает, что означает небесное блаженство. Гельдерлин никогда не смог забыть то первое и высочайшее блаженство, мечты о котором навсегда отвлекли его от действительной жизни. Притом в этом стихотворении затронут и старинный мотив близнецов в чреве матери. У Фробениуса*** находим легенду, по которой великий змей (происшедший из ма-

* Это и есть сама суть возлюбленного и назначения Девы Марии (мистическая роза). См.: *Юнг К., Вильгельм Р.* Тайна золотого цветка // *Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1992. С. 149; *Юнг К. Г.* О символизме мандалы // *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 99, 139; а также *Hartlaub*. Giorgiones Geheimnis.

** *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte.

*** *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 68.

ленькой змеи в дупле дерева, благодаря так назывемому «выращиванию змеи») в конце концов пожирает всех людей (поглощающая мать-смерть); переживает их только одна беременная женщина; она выкапывает яму, покрывает ее камнем и, поселившись в ней, рождает близнецов, которые потом убивают дракона. Совместное пребывание в матери также прекрасно изображено в одном африканском мифе: «В начале Обатала — небо, и Одудуа — земля, жена его, лежат вместе в тыкве, тесно прижатые друг к другу»*. Сохраняться в «скромной почке» — образ, уже встречающийся у Плутарха, который говорит, что солнце по утрам рождается из бутона цветка. И Брахма исходит из почки (рис. 96). В Ассаме из почки же рождается первая пара людей.

ЧЕЛОВЕК

Едва показались из вод верхушки старых твоих гор, о земля, и первые зеленые острова, блаженно вдохнув, далеко распространили над океаном в майском воздухе аромат юных лесов, и радостно увидели очи солнце-бога своих первенцев, деревья и цветы, этих смеющихся детей его молодости, из тебя рожденных, о земля, — как на прекраснейшем из островов...

Под виноградными лозами лежало, рожденное в сумеречной утренний час после теплой ночи, прекраснейшее дитя твое, о земля. И мальчик возвел очи к отцу Гелиосу и, вкушая различные ягоды, выбрал кормилицей священную лозу. Вскоре он вырастает. Боятся его звери, ибо человек не таков, как они. Но смело, по-своему, соединены в нем искони высокая душа отца его с твоею сладостностью, с твоею горестностью, о земля! Он желал бы походить на вечную природу, страшную мать богов.

Поэтому, о земля, заносчивая его гордость отгоняет его от сердца твоего, и напрасны твои нежно подносимые подарки; слишком сильно бьется гордое сердце в его груди.

Человек должен покинуть душистые луга своих берегов, направляясь в воды, лишенные цветов; и хотя его рощи,

* *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte. S. 115.

увешанные золотыми плодами, блистают, как звездные ночи, — он все же выкапывает себе пещеры в горах и ищет в подземельях далеко от святых лучей отца своего, изменив и солнце-богу, который не любит рабов и смеется над заботами.

Свободнее дышат птицы лесные, хотя грудь человека поднимается со все более неукротимой гордостью, упрямство его превращается в страх, и нежный цветок мира недолго для него цветет*.

621

В стихотворении этом уже проглядывает начинающийся разлад между поэтом и природой. Он начинает чуждаться реальности, природной действительности. Замечательно описание того, как дитя выбирает «лозу в кормилицы». Это весьма древний дионисический намек: в замечательнейшем благословении Иакова говорится об Иуде (Бытие 49:11): «Он привяжет жеребенка своего к виноградному кусту и сына ослицы своей к благородной лозе».

622

Сохранилась одна гностическая гемма, на которой изображена ослица, кормящая своего осленка, а над ней — созвездие Рака и надпись: «D.N. IHV. XPS»: *Dominus noster Jesus Christus* («Господь наш Иисус Христос») с добавлением: *Dei filius* («Сын Божий»)**.

Негодование Юстина-мученика, когда он говорит о христианской легенде и о Дионисе, указывает на несомненную связь между ними (ср., например, чудо вина). В мифе о Дионисе осел играет большую роль в качестве средства передвижения Силена. Осел имеет отношение ко «второму солнцу», Сатурну, бывшему звездой Израиля и являющемуся поэтому до некоторой степени индентичным Яхве. Пародийное распятие на Палатине с ослиной головой (рис. 94) является намеком на исто-

* *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte. S. 115.

** *Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 92.

рию с поклонением ослиной голове в Иерусалимском храме*. В то время разница между христианами и евреями была для постороннего не вполне ясной.

623

Гельдерлина прежде всего интересует дионисийская природа человека: виноградная лоза есть его кормилица, а его амбиция — «быть похожим на вечную Природу, мать богов, на ужасное». Ужасная Мать — это *mater saeva cupidinum*, неукротимая и непокоренная Природа, представленная самым парадоксальным богом из греческого пантеона, Дионисом, который — что достаточно примечательно — был также и ницшеанским богом, хотя в действительности первоначальное переживание Ницше скорее относится к зловещему охотнику Вотану. В этом вопросе Вагнер был более точен.

624

«Самонадеянность» влечет человека прочь от матери и от земли и отстраняет его от «священных лучей его отца» до тех пор, пока его вызывающее поведение не обернется страхом. Как дитя природы, он оказывается в разладе с ней именно потому, что он пытается походить на «мать богов». Не разум управляет им, но лишь дионисийское *libido effrenata* (необузданное либидо):

К ПРИРОДЕ

Я тогда играл еще безбрежным
Покрывалом тайн твоих, как друг**,
В каждом тихом звуке сердцем нежным
Твоего я сердца слышал стук.

---

* История. V, III, 4 // *Тацит Корнелий*. Сочинения. Т. II. Л., Наука, 1970. *Josephus*. Against Apion. II, 4.

** В соответствии с прежним нашим пояснением и предшествующим стихотворением Гельдерлина под природой надо понимать мать. Тут мать является поэту деревом, на котором ребенок висит в виде цветка (ср. рис. 80). (В русском переводе образ цветка опущен. — *Примеч. ред.*)

Светлый образ твой впивая с жаждой,
В те года, как ты, богат я был.
Место для своей слезинки нежной,
Для любви весь мир я находил.

Солнце отвечало мне порою,
Сердца моего услышав зов.
В те года я звал звезду сестрою*
И весну — мелодией богов.
Как по роще ветры шаловливы
Пробегают в полуденный зной,
Так по сердцу радости приливы
Проплывали медленной волной.

И когда у родника в долине**,
Там, где зелень юная кустов

---

* Когда-то он называл «звезду сестрою». Тут надо напомнить о выводах, сделанных мною в первой части этой работы (§ 130), в особенности о мистическом отождествлении с созвездиями (есть звезда, вам сопутствующая). Отделение от матери и «индивидуация» создают эту конфронтацию субъекта и объекта как основу сознания. Ранее было нераздельное существование с матерью, человек, так сказать, был слит с миром как одно целое. Тогда еще не признавали в солнце брата — только после отделения человек начал осознавать свое сходство со звездами. Это не так уж редко встречается при психозе. Например, случай молодого ремесленника, у которого развилась шизофрения; первые его болезненные ощущения выражались в том, что он заметил особое свое отношение к звездам и солнцу. Звезды стали для него полными значения: он воображал себя в некоторой особой связи с ними, солнце же внушало ему особые мысли. Такое как бы новое ощущение природы довольно часто встречается при этой болезни. Другой мой пациент начал понимать язык птиц, приносивших ему вести о его возлюбленной (ср. с Зигфридом!).

** Источники, фонтаны, колодцы и т. д. являются образами всеобщности.

Поднималась к каменной вершине
И лазурь сияла средь листов
Я стоял, осыпанный цветами,
Их дыханье пил, а в вышине
Плыло осиянными путями
Золотое облако ко мне*.

И когда в пустынях одиноко
Я блуждал, и в черных замках скал
Мне звучал могучий глас потока,
Мрак меня завесой облекал
И, бушуя ночью над горами,
Буря слала ветры с высоты,
Там, где молний вспыхивало пламя,
Дух Природы, мне являлся ты!

Мир благой! Стократ в слезах счастливых,
Как бурливые потоки те,
Что в морских сливаются заливах,
Я в твоей терялся полноте!
Я рвался из Времени пустыни,
Радостно везде искал пути,
Как паломник, ищущий святыни,
Чтобы в Бесконечность перейти.

Святы вы, златые детства грезы!
Вы добро взрасили в тишине,
Вы скрывали жизни скорбь и слезы,
То, что не сбылось, дарили мне.
О Природа! Той порою ясной
В мирном свете прелести твоей

---

* Этот образ выражает состояние божественной или инфантильной красоты и блаженства, как в «Песне Гипериона о судьбе»:

О блаженные гении!
Вы странствуете в высшем свете, по мягкой почве.
Сияющий, божественный воздух
Лишь слегка вас касается.

Возросли плоды любви прекрасной*,
Как аркадских урожай полей.

Все мертво, что прежде было мило,
Умер мир моих былых чудес.
Как жнивье, пустынна и уныла
Грудь, вмещавшая весь круг небес.
Если б вновь участья песню спела
Та весна моих скитаний мне!
Утро жизни миновать успело,
В сердце снова не расцвесть весне.

Вечны подлинной любви страданья,
Только тень — все то, что любим мы.
Умерли, увы, мои мечтанья,
Дух Природы скрыт покровом тьмы.
Где твоя отчизна, ты не знало,
Сердце, средь веселья юных дней.
Коль тебе о ней лишь грезить — мало,
Лучше не расспрашивай о ней**.

ПАЛИНОДИЯ

Зачем охватывает меня, точно сумерки,
Ласковая твоя зелень, о земля?
Зачем дышишь ты на меня, как в прошлые дни,
О тихий воздух?
Шумят все вершины...
Зачем будите вы мою душу?

---

* Этот фрагмент особенно значим: в детстве все приходит как дар, и он не способен вернуть это состояние вновь, потому что оно достигается лишь через «усилие и принуждение» — даже любовь требует усилия. В детстве источник журчит полнотой жизни, но в более позднее время необходима многотрудная работа, чтобы заставить его течь вообще, потому что чем более мы стареем, тем больше он склонен течь обратно к своему истоку. (Русский перевод стихотворения П. Гурова.)

** *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte. S. 57. — Перевод П. Гурова.

Зачем подымаете вы во мне прошлое?
Пощадите меня, добрые,
Не трогайте пепла моих радостей;
Вы лишь насмехаетесь — проходите же мимо,
О боги, лишенные судьбы,
И да цветет ваша юность, затмевая стареющего,
Если же вы хотите,
Если вы хотите присоединиться к смертным,
То взгляните на цветущих вокруг вас многих дев,
Юных героев.
Смотрите,
Утро кажется прекрасным на ланитах счастливых,
И привлекательно звучат песни праздных.
В былое время и в моей груди
Волною звучали песни —
Тогда небесная радость светилась в моих глазах*.

625

Золотой блеск природы утрачен в результате разлуки с детским блаженством, с юностью, и будущее представляется безнадежно пустым. Но яд оглядывающейся тоски, стремящейся обратно, дабы опуститься в собственную глубину, отнимает блеск природы и радость жизни. И все это из-за привычки высматривать что-либо снаружи вместо того, чтобы вглядываться вовнутрь, в глубины депрессивного состояния. Подобное оглядывание назад ведет к регрессии и является первым шагом на этом пути. Регрессия есть также и непроизвольная интроверсия по мере того, как прошлое становится предметом воспоминаний и приобретает поэтому психическое содержание — делается фактором эндопсихическим. Этот возврат в прошлое рассматривается поэтому как бессознательная компенсация, содержание которой должно стать осознанным, если ей (компенсации) предстоит быть в той или иной степени результативной. Это может быть достигнуто только лишь сознательной регрессией наряду с депрессивной тенденцией и ин-

* *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte. S. 136.

теграцией самих воспоминаний, столь активизировавшихся в сознательном разуме.

ЭМПЕДОКЛ

Ты ищешь жизни, ты ищешь,
А из земной глубины вырывается блестящий
божественный огонь
и, содрогаясь от жажды (конца),
ты бросаешься в пламень Этны.
Так царица дерзновенно растворяет
жемчужину свою в вине; и пусть!
Лишь бы ты, о поэт, не пожертвовал твоим богатством,
Бросая его в бродильную чашу!
Но для меня ты столь же свят,
Как власть поглотившей тебя земли,
о смелый убитый!
Как бы я желал последовать в глубину за героем,
Если бы меня не удерживала любовь*.

626

В этом стихотворении проглядывает тайное стремление поэта к материнским глубинам и к бегству в регенерирующую утробу (рис. 122). Он хотел быть растворенным, как жемчужина в вине, хотел быть пожертвованным в чаше, «кратере» возрождения. Он стремился повторить Эмпедокла, о котором Гораций говорит: «Эмпедокл, жаждущий божественного бессмертия, готов ради этого невозмутимо прыгнуть в пылающую Этну»**.

627

Он хочет идти путем героя, идеальной фигуры, которая маячит перед ним, и разделить его судьбу. Однако любовь все еще удерживает его в свете дня. Либидо все еще имеет перед собой объект, который делает жизнь осмысленной и ценной. Если бы этот объект был покинут, то либидо погрузилось бы вглубь,

* *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte. S. 142.
** *Гораций.* О поэтическом искусстве.

в царство подземной матери для возрождения:

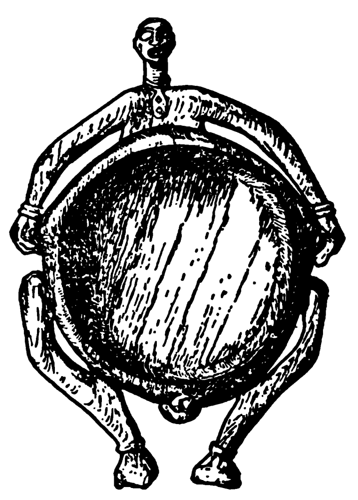


Рис. 122. Утроба Мировой Матери. *Деревянный сосуд. Конго*

ПОСЛЕДНЕЕ ПРОСТИ
(*In Memoriam*)

Каждый день я выбираю
новую дорогу,
То в зеленые леса, то к ключу,
Где купаются, или к утесу,
Где цветут розы, смотрю вдаль
с холма,

Но нигде, красавица, нигде
не нахожу тебя при свете дня,
И рассеиваются в воздухе
слова, набожные слова,
Которыми я у тебя некогда...

Да, ты далек, о блаженный лик!
И сладкий звук твоей жизни
гаснет,
Не услышанный мною;
Где же вы, волшебные песни,

Некогда успокаивающие мое сердце блаженным покоем?
Как давно это было! О, как давно!
Юноша состарился, даже земля,
Когда-то улыбавшаяся мне, изменилась!

Прости! Каждый день душа моя прощается
И возвращается к тебе, о тебе плачут очи мои,
Дабы яснее увидать ту страну,
Где ты теперь находишься*.

628

Тут уже ясно слышится отречение, зависть к собственной юности, стремление к тому времени, «лишенному трудов», которое так хотелось бы удержать из-за глубокого отвращения ко

---

* *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte. S. 157.

всякой обязательной деятельности, не вознаграждаемой непосредственным наслаждением. Последняя строфа не предвещает ничего хорошего: поэт вглядывается в другую страну, в берег солнечного заката или восхода. Любовь его уже не удерживает, узы, связывающие его с миром, порваны, и он громко взывает о помощи, обращаясь к матери.

АХИЛЛ

Великолепный сын богов! Потеряв возлюбленную,
Ты пошел на берег моря и заплакал над водами.
Сердце твое, жалуясь, стремится в глубину
священной пропасти,
Где, далеко от шума кораблей, глубоко под волнами,
В мирном гроте, живет прекрасная Фетида,
Твоя покровительница, богиня моря.
Могучая богиня была матерью юноши;
Она когда-то любвеобильно выкормила мальчика
На утесистом берегу его острова, под могучие песни волн,
И превратила его в героя, купая в подкрепляющем океане.
И мать услыхала жалобу юноши, печально поднялась
со дна морского,
Подобно легкому облачку, нежным объятием
Утешила страдания своего любимца.
И он услыхал ее вкрадчивые речи, сулящие ему помощь.
Сын богов! Будь я подобен тебе, и я бы мог доверить
Тайное мое горе одному из небесных. Но я и глядеть
не должен на это,
Должен переносить позор этот, точно я никогда
не принадлежал ей,
Со слезами вспоминающей обо мне.
Добрые боги! Вы все же слышите всякую людскую мольбу.
С первых моих лет я глубоко и набожно люблю тебя,
О священный свет дневной; сердце мое с чрезмерной тоской,
С глубокой искренностью чувствовало и землю,
И источники, и леса твои, и тебя, о отец, мой эфир!
О добрые боги! Утишите же вы свои страдания,
Дабы душа моя не умолкла слишком рано, дабы я мог
продолжать жить

И благодарить вас радостной песнью в течение
быстро пролетающего дня,
О высокие небесные власти — благодарить за прежде
содеянное мне добро,
За радости промелькнувшей юности;
Впоследствии же великодушно возьмите к себе одинокого*.

629

Песни эти весьма ярко живописуют постоянное отставание и постепенно растущее отчуждение от жизни, все более глубокое опускание в пропасть памяти — лучше, нежели можно было бы это сделать сухими словами. К этим песням обращенной вспять тоски присоединяется, подобно некоему жуткому, загадочному гостю, апокалиптическая поэма «Патмос», как бы окутанная глубинными туманами, всеохватывающими «рядами облаков» матери, посылающей безумие. В поэме этой вновь загораются старинные мифологические помыслы, одетые символами предчувствия смерти и возрождения жизни.

630

Вот несколько наиболее значительных отрывков из «Патмоса»:

Близок
И трудно постигаем Бог,
Но там, где опасность,
Там является и спасающее**.

631

Слова эти указывают, что либидо теперь достигло наибольшей глубины, где «опасность велика»***. Там «близок Бог»: там человеку возможно найти внутреннее солнце, собственную свою солнечную обновляющую природу, скрывающуюся в материнских недрах, подобно солнцу, в ночные часы. Поскольку жизнь продолжается, несмотря на утрату юности; и

---

* *Hölderlin J. Ch. F.* Gedichte. S. 244.

** Ibid. S. 355.

*** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. II. Сцена «Матери».

действительно жизнь будет даваться с величайшей напряженностью, если оглядка на то, что уже умерло, не мешает двигаться вперед. Оглядывание назад будет совершенно правильным, если только оно не влияет на внешние обстоятельства, которые уж никак не могут быть приведены в обратное состояние; вместо этого необходимо смотреть, откуда исходит это очарование прошлым. Золотая дымка воспоминаний детства встает не столько из объективных фактов, сколько из смеси магических образов, в большей степени интуитивных, нежели действительно осознанных. Притча об Ионе, проглоченном китом, в точности воспроизводит эту ситуацию. Человек погружается в детские воспоминания и исчезает из существующего мира. По всей видимости, он обнаруживает себя в глубочайшей тьме, но неожиданно у него возникают видения потустороннего мира. Это «таинство», которое он узрел, представляет, собственно, запас или фонд первоначальных образов, которые каждый из нас приносит с собой по праву своего человеческого рождения,— сумму всеобщих врожденных форм, свойственных инстинктам и влечениям. Я назвал это «потенциальное» психическое коллективным бессознательным. Если этот уровень активирован регрессивным либидо, то есть возможность обновления жизни, равно как и ее разрушения. Регрессия, ведущая к своему логическому заключению, означает обратное связывание с миром природных влечений, которые в своем формальном или идеальном аспекте являются видом *первичной материи* (*prima materia*). Если эта *первичная материя* может быть ассимилирована сознательным разумом, то это приводит к реактивации и реорганизации ее содержаний. Но если сознательный разум демонстрирует неспособность к ассимиляции новых содержаний, вытекающих из бессознательного, то возникает опасная ситуация, в которой они (содержания) сохраняют свою первоначальную, хаотическую и архаическую форму и, соответственно, подрывают единство сознания. Результирующее умственное расстройство вполне мудро названо шизофренией, поскольку оно составляет вид безумия, возникающего в силу расщепления разума как такового.

632

В этой поэме Гельдерлин описывает переживание вхождения в эту удивительную страну изначальных образов:

> В расселинах, во мраке
> Живут орлы и сыны Альп?
> Бесстрашно переходят через пропасти
> По легким мостам.

633

Эти слова развивают все далее это мрачно-фантастическое стихотворение. Орел, птица солнца, обитает в темноте — либидо скрылось; но обитатели гор шагают по высотам, вероятно, это боги («вы странствуете по высотам, в свете») — образы, символизирующие солнце, идущее по небу, летящее над пропастью, над бездной подобно орлу.

> Потому — ибо вокруг теснятся вершины времени, и наилюбимейшие находятся на близких, но разобщеннейших горах, — потому даруй нам невинную воду, о, даруй нам крылья проникновенного разума, дабы перелететь и вновь вернуться!

634

Первые строки являются неясным изображением гор и времени (вызванным, вероятно, солнцем, странствующим над горами); следующая картина — пребывание наиболее любящих вблизи друг от друга при одновременной разлуке, вероятно, относится к жизни в подземном мире*, где мы соединены со

---

* Ср. прекрасное место в путешествии Одиссея в Гадес, где герой хочет обнять свою мать (*Гомер*. Одиссея. XI, 204 и далее. Перевод В. А. Жуковского):

> И умолкла она. Увлеченный,
> Сердцем обнять захотел я отошедшую матери душу;
> Три раза руки свои к ней, любовью стремимый, простер я,
> Три раза между руками моими она проскользнула
> Тенью иль сонной мечтой, из меня вырывая стенанье...

всем, что мы когда-то любили, в то же время не будучи в состоянии наслаждаться этим счастьем, — ибо все окружающее нас лишь тень и призрак, все лишено жизни. Там сошедший в глубину пьет «невинную воду», вероятно «детскую», обновляющее питье*, долженствующее снова вырастить его крылья, чтобы он мог вернуться к жизни окрыленным, как окрыленный солнечный диск (рис. 11, 22), поднимающийся от воды подобно лебедю. («Крылья, чтобы перелететь и вновь вернуться».)

Так говорил я. Тогда
Увлек меня гений скорее, нежели я ожидал,
Вдаль от собственного моего жилища, туда,
Куда я никогда не думал попасть!
При прохождении моем в сумерках
Смутно рисовались тенистые леса
И тоскующие ручьи моей родины,
Но я не узнавал этой страны.

635

После темных, загадочных слов, которыми поэт в начале своего произведения высказывает предчувствие того, что приближается, начинается солнечный путь («ночное странствование по морю») к востоку, к восходу, к тайне вечности и возрождения, о которой мечтает и Ницше, упоминая о ней следующими словами, полными глубокого значения:

О, как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец — кольцу возвращения!

Подземный мир, ад являются ведь местом тоски, не находящей разрешения. Мотив Тантала сохраняет значимость для всего ада.

* Больная г-жи Шпильрейн говорит по поводу значения причастия о «воде, пропитанной детскостью», «сперматической воде», о «крови и вине». Далее она говорит: «Души, упавшие в воду, будут спасены богом: они упадут на дно, лежащее глубже. — Души будут спасены богом солнца». См. также чудесные свойства алхимической *aqua permanens* (*Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 94, 336 и далее).

> Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность!*

636

Гельдерлин выражает то же томление великолепной картиной, отдельные черты которой нам уже знакомы:

> Но скоро, в свежем блеске, в золотой дымке, таинственно расцвела передо мною Азия, приближаясь ко мне с быстротою солнца, обдавая меня запахом тысячи вершин; и я, ослепленный, стал искать того единственного, что было мне знакомо, ибо необычными казались мне широкие улицы, где от Тмола спускается украшенный золотом Патксол, где стоят Тавр и Мессагис, где сад полон цветами. Но подобно тихому огню расцветает в озаренной вышине серебряный снег, и древний плющ**, свидетель бессмертной жизни, растет у неприступных стен; а праздничные божественно выстроенные дворцы поддерживаются стволами живых кедров и лавров.

637

Это картина апокалиптическая: материнский город, стоящий в стране вечной юности, окруженный листьями и цветами непреходящей весны*** (рис. 56).

---

* *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. «Семь печатей». Перевод Ю. М. Антоновского под редакцией К. А. Свасьяна.

** Сома, персидская Хаома, зелье бессмертия, делается, как говорят, из *Ephedra vulgaris* (*Spiegel F.* Eränische Altertumskunde. I. S. 433).

*** Как небесный город в «Ганнеле» Гауптмана:

«Блаженство — это дивный город, где нескончаемо царят мир и радость. Там все дома мраморные, а крыши золотые. В серебряных колодцах кипит красное вино; цветы рассыпаны по белым-белым улицам, свадебный звон постоянно раздается с колоколен. Майски зелены зубцы башен, осиянные ранним светом, окруженные порхающими бабочками, увенчанные розами...

Здесь поэт Гельдерлин отождествляет себя с Иоанном, некогда жившим на Патмосе в соединении с «сыновьями Вышнего» и видевшим его лицом к лицу:

> Когда они сидели вместе, соединенные, в час пира,
> тайной виноградной лозы, —
> и спокойно предвидя смерть великою душою,
> Господь высказывал им последнюю любовь...
>
> После этого Он умер. Об этом
> многое можно бы сказать. И друзья
> напоследок еще увидали победоносный
> взгляд Его; Радостнейшего...
>
> И потому Он послал им Духа;
> и торжественно дрогнул дом,
> и, гремя, прокатилась божественная гроза
> над вещими их головами,
> в ту минуту, когда восторжествовавши над смертью,
> они сидели вместе,
> погруженные в глубокие думы, —
> теперь, после того, как прощаясь,
> Он еще раз им явился.
> Ибо теперь погас
> царственный солнечный день
> и само оно (солнце), божественно страдая,
> переломило прямо блистающий скипетр,
> ибо оно должно было вернуться
> в предопределенное время.

638

Картина эта основана на жертвенной смерти и воскресении Христа: образы, составляющие ее суть, подобны самопожерт-

---

Там, в небесной этой стране, держась за руки, гуляют празднично настроенные люди. Обширное море наполнено красным вином; они окунают сияющие свои тела! Они окунают в блеск и пену его — прозрачный пурпур совершенно покрывает их, а когда они, радуясь, выходят из струй, то они омыты кровью Христа!»

ванию солнца, добровольно ломающего свой лучистый, оплодотворяющий скипетр, уверенно надеясь на воскресение. По поводу «лучистого скипетра» надобно заметить следующее: пациентка г-жи Шпильрейн говорит, что «Бог пронзает землю лучом». Земля для нее является женщиной. Она понимает солнечный луч на мифологический лад, как нечто упругое или твердое: «Иисус Христос доказал мне свою любовь, ударив в окно лучом своим». Ту же мысль об упругости солнечных лучей я нашел и у других душевнобольных. Молот Тора, глубоко вонзающийся в землю, которую он рассекает, можно сравнить с ногой Кенея. В глубине земли молот действует как клад, ибо с течением времени он снова постепенно выступает на поверхность, то есть вновь рождается из земли («сокровище расцветает»). На том месте, где Самсон бросил ослиную челюсть, Господь разверз землю, и оттуда забил источник*. Источники возникают также из следов лошадиного копыта и ног других животных, отпечатков ноги и т. д. Волшебная палочка и скипетр вообще входят в эту категорию значений. Греческое слово σκῆπτρον связано с σκᾶπος, σκηπάνιον, σκήπων — «посох, палка»; σκηπτός — «штормовой ветер». Латинское *scapus* означает «стрела, древко копья, ножка, стержень»; древневерхненемецкий *scaft* — «копье, пика»** (рис. 95).

И мы снова встречаем в этом контексте связи, уже нам знакомые как символы либидо. Ломание скиптера означает поэтому жертвование властью, которой доселе пользовались, то есть либидо, организованным в определенном направлении.

639

Переход к христианской мистерии через Патмос от Азии в стихотворении Гельдерлина только кажется внешним соединением, в сущности же своей является ходом мысли, полным глубокого смысла. Это — вхождение героя в смерть и потустороннюю страну, как самопожертвование его с целью достигнуть бессмертия. В то время как солнце закатилось, а любовь ка-

* Суд 15:17 и далее.

** *Prellwitz W.* Wörterbuch der griechischen Sprache.

жется умершей, люди с таинственной радостью ожидают возобновления всей жизни:

И радостью
Стало отныне
Жить в любящей ночи, вперяя невинные очи,
В эти бездны премудрости!

640

В глубине обитает премудрость, премудрость матери. Отождествление с нею есть дарованное нам предчувствие глубочайших тайн, искони собранных, наслоившихся и сохраненных человеческим духом. И Гельдерлин в болезненном своем экстазе чувствует умноженное величие всего виденного, но для него, в противоположность Фаусту, не столь важно вывести на свет божий то, что он почерпнул в глубине:

И не будет несчастием, если нечто
И утратится, и смолкнет живой звук
Речи: ибо и божественный труд похож на наш труд.
Вышний не требует
Всего сразу;
Под двумя видами обретается железо в шахте
И неоднородна смола, кипящая в Этне.
Если бы я обладал богатством,
То создал бы образ
И был бы подобен духу*,
Такому, каким он был.

641

То, что поэт узревает в своей вулканической яме, поистине является «Духом», как это и всегда было, а именно — всеобщ-

* Когда я писал эту книгу, то использовал старое издание стихов Гельдерлина. В современных изданиях пишут «Христос» вместо «Дух». Я же оставил прежнее написание, потому что из внутреннего контекста было очевидно, что здесь изначально имелся в виду Христос.

ность первичных форм, из которых возникают архетипические образы. В этом мире коллективного бессознательного дух появляется как архетип, наделенный верховным значением и выраженный через фигуру божественного героя, двойником или неотъемлемой частью которого на Западе является Христос.

Мертвых будит он,
Тех, которые не подверглись заключению
И не произошли от грубейшего.

И если небесные теперь
Любят меня, как я думал...

Неподвижен знак отца*
На сумеречных небесах.
И под ним стоит еще некто
В продолжении всей своей жизни.
Ибо еще жив Христос.

642

Но подобно Гильгамешу, некогда лишенному демонической змеей волшебной травы, принесенной им из блаженной Страны Запада (рис. 52), и Гельдерлин заканчивает свою поэму болезненной жалобой, дающей понять, что за нисхождением его к теням не последует победоносного воскресения:

Есть власть,
Позорно вырывающая у нас сердце наше,
Ибо всякий из небесных требует жертв!

643

Поэт слишком поздно понял, что необходимо пожертвовать оглядывающейся вспять тоской, которая желает лишь оживить бездеятельное блаженство и пассивность детства еще *до того*, как небесные силы вырвут у нас жертву (а с ней и всего человека).

* То есть Отца Небесного.

644
Потому-то я и называю мудрым совет, данный нашему автору ее бессознательным, — пожертвовать инфантильным героем, дать ему возможность умереть, поскольку в действительности он есть не более чем персонификация регрессивных и инфантильных мечтаний, не имеющий ни воли, ни энергии сделать доброй свою антипатию к этому миру путем вылавливания чего-то другого из первичного океана бессознательного, что действительно могло бы быть героическим делом. Такая жертва может быть совершена только через всецелое посвящение жизни. Причем нужно целиком вывести наружу все либидо, бессознательно связанное семейными узами, поставив его в общение с людьми; ибо для благополучия каждого в отдельности необходимо, чтобы всякий, бывший в детстве лишь частичкой механизма сложной ротационной системы, выросши, стал бы самостоятельным центром новой однородной системы. Видно и помимо дальнейших разъяснений, что подобный образ действий предполагает самостоятельное разрешение каждым в отдельности своей сексуальной проблемы или, по меньшей мере, усиленную работу каждого над ней; ибо в противном случае незагруженное либидо будет неизбежно оставаться зафиксированным на бессознательной эндогамной связи с родителями и будет серьезно мешать индивидуальной свободе. Тут уместно вспомнить, что Христос своей проповедью беспощадно стремился разлучить человека с его семьей; в разговоре с Никодимом мы видели особое старание Христа придать регрессии символическое значение. Обе эти тенденции имеют одну и ту же цель — освобождение людей от «зацикленности» на родительской семье, от их слабости и неконтролируемых инфантильных чувств. Поскольку, если человек позволяет своему либидо «зациклиться» на своем детском окружении и не высвобождает его для более высших целей, то он попадает под чары бессознательного принуждения. Где бы он ни был, бессознательное будет воссоздавать инфантильное окружение, проектируя его комплексы, репродуцируя все вновь и вновь — в полном пренебрежении к его жизненным интересам — ту же самую зависимость и недостаток свободы, которые характе-



Рис. 123. Мистериальная змея. Алтарь.
Помпеи

ризовали прежде его отношения с родителями. Его будущее больше не находится в его собственных руках: его Τύχαι και Μοῖραι (фортуна и судьба) нисходят от звезд. Стоики называли это состояние «Судьбой» (Heimarmene), принуждением звездами, для которых каждая «неискупленная» душа есть предмет для рассмотрения. Когда либидо, таким образом, остается застывшим в своей наиболее примитивной форме, оно удерживает человека на соответственно низком уровне, на котором он не управляет самим собой и пребывает во власти собственных аффектов. Это и было психологической ситуацией поздней античности, и спаситель, и целитель того времени как раз и являлся тем, кто искал способов освобождения человечества от оков Судьбы*.

* Это было реальной целью всех мистериальных религий. Они создавали символы смерти и возрождения (рис. 123). Как указывает Фрэзер в «Золотой ветви» (*Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Ч. III:

645

На первый взгляд, видение мисс Миллер, кажется, рассматривает проблему жертвы, как чисто индивидуальное дело, но если мы посмотрим на форму ее осуществления, то увидим, что тут дело идет о чем-то, что должно составлять проблему всего человечества. Ибо все символы: змея, убивающая коня, и герой, добровольно жертвующий себя своей собственной свободной воле, — суть древнейшие мифологические образы, рожденные бессознательным.

646

В той степени, в какой мир и все сущее в нем есть продукт мышления, сотворение мира, мир вообще, выражаясь психологически, возникает из жертвы оглядывающегося вспять либидо. Весь мир, даже необъятное звездное небо, является для оглядывающегося склоненной над ним, охватывающей его со всех сторон матерью, и мировая картина возникает благодаря отрешению от этой картины и от тоски по ней. Из этой весьма простой основной мысли, составляющей значение космической жертвы, следует хороший пример убиения праматери Тиамат (рис. 84), вавилонской матери-дракона, из тела которой были сотворены земля и небо*. Мысль эта выражена наиболее совершенным образом в индийской философии наидревнейшего периода, именно в гимнах «Ригведы». «Ригведа» вопрошает:

> Из какой древесины, из какого дерева вырубили они небо и землю? О мудрецы, проникните в эту тайну умом своим!**

«Умирающий бог»), даже первобытные люди содержали в своих мистериях посвящения тот же самый символизм умирания и повторного рождения, как, например, это зафиксировано у Апулея в связи с инициацией Луция в мистерии Исиды (*Апулей*. Метаморфозы. XI, 23): «Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии». Ритуалы посвящения «приближаются к добровольной смерти», из которой Луций «рождается заново» (рис. 5).

* Из жертвы дракона в алхимии возникает микрокосм философского камня (*Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 404).

** Ригведа. X, 81, 4.

647

Вишвакарман, творец всего, создавший мир из неизвестного дерева, сделал это следующим образом:

> Спустившийся во все эти существа как премудрый жертвователь, отец наш вошел в низший мир, алкая благих молитвенных даров, скрывая свое происхождение. Но что же служило ему местопребыванием, что и как — точкой опоры?

648

«Ригведа» отвечает на эти вопросы: Пуруша (человек, антропос) является тем исконным существом, которое

> Везде кругом покрывает всю землю,
> протекая еще на десять пальцев над нею
> (высшая небесная точка)*.

649

Из этого видно, что Пуруша есть как бы мировая душа Платона, окружающая мир и снаружи:

> Родившись, он выдавался над миром,
> Спереди, сзади и со всех сторон.

650

В качестве все вмещающей в себя мировой души Пуруша обладает материнской природой, поскольку он представляет изначальное «предрассветное состояние» психического: он и вмещатель и вмещаемое, мать и нерodившееся дитя, недифференцированное бессознательное состояние первичного бытия. Подобное состояние всегда временно и должно быть прекращено, но поскольку в то же самое время оно есть и предмет регрессивного томления, им следует пожертвовать для того, чтобы отделяемые сущности — то есть сознательные содержания — могли войти в бытие:

> Пуруша, возникший на подстилке, на ней же был посвящен как жертвенное животное; все сошедшиеся тут боги, блаженные и мудрецы его пожертвовали.

* Ригведа. X, 90.

651

Этот фрагмент весьма замечателен. При желании растянуть эту мифологему на прокрустовом ложе логики пришлось бы жестоко ее исковеркать. Необычайно фантастической является мысль, что, кроме богов, и обыкновенные «мудрецы» приносят в жертву «первичное бытие»; не говоря уже о том, что вначале (то есть до жертвы), кроме первичного бытия вообще ничего не существовало! Но если это первичное бытие означает великую мистерию (тайну) изначального психического состояния, то все сразу станет ясным:

> Из него, совершенно сгоревшего жертвенного животного, вытекала жертвенная слизь, смешанная с салом; из нее сотворены были птицы и животные в воздухе и те, которые обитают у людей и в лесу. Из него, совершенно сгоревшего жертвенного животного, возникли гимны и песни; из него же все торжественные гимны и все существующие жертвенные изречения...
>
> Луна родилась из его разума; из его глаза родилось солнце. Из уст его произошли Индра и Агни, дыхание его повеяло, как ветер Ваджу.
>
> Царство воздуха сотворено было из его пупа, небо — из главы его, земля — из ног, из уха — полюсы и направления.
>
> Так были созданы миры.

652

Совершенно очевидно, что тут дело идет не о физической, а о психологической космогонии. Мир возникает тогда, когда человек его открывает. Он же открывает его, пожертвовав своим пребыванием в первичной матери, первоначальным состоянием бессознательного. То, что влечет его к подобному открытию, воспринято Фрейдом как «инцестный барьер». Запрет кровосмешения кладет предел детскому стремлению к матери, дарующей пищу, и вынуждает либидо, мало-помалу превращающееся в половое стремление, перейти на путь, ведущий к цели биологической. Либидо, оттесненное от матери запретом на

инцест, ищет половой объект взамен запрещенной матери. В таком широком психологическом смысле, образно выражающемся как «запрет кровосмешения», «мать» и тому подобное, надо понимать и парадоксальное положение Фрейда: «Первоначально нам были известны лишь половые объекты»*.

Это заявление есть не более чем сексуальная аллегория, когда говорят о мужских и женских электрических связях, разъемах типа «мама —папа» и т. д. Это позволяет всего лишь прочитывать «парциальные истины» взрослого в инфантильных условиях, которые совершенно иные. Взгляд Фрейда не корректен, если мы воспримем его буквально, поскольку было бы точнее сказать, что на самой ранней стадии мы не знаем ничего, кроме кормящих грудей. Тот факт, что младенец находит удовольствие с сосании, вовсе не доказывает, что это сексуальное удовольствие, поскольку удовольствие может иметь много различных источников. По-видимому, гусеница находит вполне достаточно удовольствия в еде,— хотя гусеницы вообще не обладают сексуальной функцией, и пищевой инстинкт несколько отличается от полового,— оставаясь совершенно равнодушной относительно того, что более поздняя половая стадия сделает из этой более ранней деятельности. Целование, например, в гораздо большей степени следует из акта питания, чем из сексуальности. Кроме того, так называемая «кровосмесительная преграда» является чрезвычайно сомнительной гипотезой (замечательная для описания некоторых невротических состояний), поскольку является продуктом культуры, никем не изобретенным, появившемся естественным путем на основе комплекса биологической необходимости, связанного с развитием «брачных групп» (*marriage classes*). Их главная цель — не мешать инцесту, а признать социальную опасность эндогамии институализацией так называемого «брато-сестринского брака» (*cross-cousin marriage*). Типичный брак с дочерью дяди по материнской линии в действительности осуществляется тем же самым либидо, которое с равным успехом могло бы овладеть матерью или сестрой. Следовательно, это не вопрос избегания инцеста, для которого,

* *Freude S.* The Dynamics of the Transference. P. 105.

между прочим, существует множество благоприятных возможностей в часто встречаемых вспышках промискуитета, к которому склонны первобытные, а в социальной необходимости распространения организованной семьи во всех отношениях на уровне всего племени*.

653

Поэтому здесь не может быть табу на инцест, вынудившего человечество выйти из первичного психического состояния неразличения. Напротив, это был эволюционировавший инстинкт, специфический для человека, который настолько радикально отличал его от всех других животных и налагал на него бесчисленные табу, среди которых было и табу на инцест. Против этого «другого побуждения» животное в нас борется со всем своим инстинктивным консерватизмом и мизонеизмом (ненавистной новизной), являющихся двумя наиболее яркими чертами примитивного хилого сознания индивида. Наше маниакальное стремление к прогрессу представляет здесь неизбежную болезненную компенсацию.

654

Теория инцеста Фрейда описывает определенные фантазии, сопровождающие регрессию либидо и особенно характерные для личного бессознательного, обнаруживаемого у истеричных пациентов. До какого-то момента они являются инфантильными сексуальными фантазиями, которые очень ясно показывают, где именно истерическая установка оказывается несовершенной (*defective*) и почему она является столь несоответственной. Они обнаруживают и тень. Очевидно, что язык, используемый этой компенсацией, оказывается драматичным и излишне подчеркнутым. Сама теория, следующая из этого, в точности соответствует той истерической установке, которая заставляет пациента быть невротиком. Поэтому не следу-

* См. мою работу «Психология переноса», § 433 и далее, а также работу Лайярда (*Layard G. B. F.* The Incest Taboo and the Virgin Archetype. P. 254 ff).

ет принимать подобную форму выражения настолько серьезно, как это сделал Фрейд. Это так же неубедительно, как и показные сексуальные травмы истериков. Невротическая сексуальная теория приводит в замешательство и тем фактом, что последнее действие ее драмы состоит в возвращении в материнское тело. Обычно это осуществляется не через естественные каналы, а через рот, путем пожирания и проглатывания (рис. 111), тем самым давая начало еще более инфантильной теории, которая была разработана Отто Ранком. Все эти аллегории — не более чем простые паллиативы (подмены). Главным же остается то, что регрессия устремляется обратно в более глубокие слои или уровни питательной (пищевой) функции, предшествующей сексуальности, и там облекается в переживания младенчества. Другими словами, сексуальный язык регрессии, по мере отступления все дальше назад, превращается в метафоры, получаемые из питательной и пищеварительной функций; их нельзя принять за что-либо еще, кроме *façon de parler*. Так называемый эдипов комплекс с его знаменитой склонностью к инцесту на этом уровне видоизменяется в комплекс «Иона и кит», имеющий сколь угодное число вариантов, например, ведьму, поедающую детей, волка, великана-людоеда, дракона и так далее. Страх инцеста оборачивается страхом быть поглощенным (уничтоженным) матерью. Регрессирующее либидо, по всей видимости, десексуализирует себя, отступая шаг за шагом назад к досексуальной стадии раннего младенчества. Но даже и здесь это отступление не прекращается и, в некотором смысле, продолжает двигаться обратно к внутриутробному, пренатальному состоянию; и на этом пути, покинув сферу личной психологии, ввергает в коллективное психическое, где Иона узрел сами «мистерии» («коллективные представления») в чреве кита. Либидо, таким образом, достигает нечто вроде зачаточного состояния, в котором, подобно Тесею и Перифою (Peirithous) в их путешествии в подземное царство, оно может быть легко и основательно застрять. Но оно может также легко вырвать себя из материнских объятий и возвратиться на поверхность с новыми жизненными возможностями.

655

Что действительно случается в этих фантазиях об инцесте и материнской утробе, это то, что либидо погружается в бессознательное, тем самым провоцируя инфантильные реакции, аффекты, мнения и установки из личностной сферы, но в то же самое время активируя коллективные образы (архетипы), имеющие компенсаторное и исцеляющее значение, которое всегда принадлежало мифу. Фрейд делает свою теорию неврозов, столь восхитительно соответствующую характеру невротиков, — слишком зависимой от невротических идей, от которых, собственно, и страдают сами пациенты. Это ведет к утверждению (*pretence*), что causa efficiens его невроза лежит в отдаленном прошлом (это соответствует невротическому «спуску» до самого основания). В действительности же невроз с помощью ложной установки, состоящей из невротического мышления и чувства, возделывается по-новой каждый день, точно так же, как невротик делает и подтверждает это своей теорией невроза.

656

После такого отступления вернемся к нашему ведическому гимну.

«Ригведа» оканчивается полным глубокого смысла стихом, знаменательным и для христианской мистерии:

> Боги, жертвуя, чествовали жертву, и это было их первым жертвенным деянием; эти могучие силы (восстав из жертвы) поднялись к небесам, туда, где обитают святые и блаженные боги*.

657

Благодаря жертве достигается власть, граничащая с властью «богов». Так же, как и мир был сотворен через жертву, через отвержение личной связи с детством, по учению упанишад возрождается и человек, достигая состояния, которое можно

* Ригведа. X, 90.

назвать бессмертным. Это новое состояние, превыше состояния человеческого, снова достигается благодаря жертве — именно жертве конем, имеющей, по учению упанишад, космическое значение. «Брихадараньяка-упанишада» следующим образом объясняет значение жертвенного коня:

> ОМ!
>
> 1. Воистину, утренняя заря есть глава жертвенного коня; солнце — глаз его, ветер — его дыхание, пасть его — повсюду распространенное пла́мя, год есть тело жертвенного коня. Небо есть спина его, воздушное пространство — брюшная его полость, земля — свод его брюха. Полюсы — суть бедра его, полярные круги — его ребра; времена года — члены его, месяцы и полумесяцы — его суставы; дни и ночи — ноги его, звезды — его кости, тучи — плоть его. Корм, который он переваривает — то песчаные пустыни; реки суть его жилы; горы — печень его и легкие, травы и деревья — грива его. Восходящее солнце есть его перед, заходящее же — зад его; он оскаливается молнией, дрожит громом, мочится дождем, голос его есть речь.
>
> 2. Воистину, день возник как жертвенная чаша для коня, чаша, стоящая перед ним; колыбель его — океан под утро; ночь возникла для него как жертвенная чаша, стоящая позади его; ее колыбель находится в океане под вечер; обе эти чаши возникли, дабы окружить коня; вы, конем взращены, боги; им, борцом, взращены гандарвы; им, скакуном, взращены демоны; им же, конем, взращены люди. Океан родной ему, океан колыбель его*.

658

По замечанию Дейссена, жертвенный конь означает отречение от мира. При жертве конем до известной степени жертвуется и разрушается весь мир; этот ход мысли известен и Шопенгауэру. Конь в вышеприведенном тексте стоит между двумя жертвенными чашами, двигаясь от одной к другой, подобно солн-

* Брихадараньяка-упанишада. 1, 1.

цу, идущему от утра к вечеру (рис. 10). Так как лошадь служит боевым конем для человека и вообще работает на него, так что даже энергия измеряется в «лошадиных силах», то она и обозначает квант энергии, находящийся в распоряжении человека. Поэтому конь репрезентирует либидо, идущее в мир. Выше мы видели, что нужно было пожертвовать обращенным к матери либидо для создания мира; тут же мир устраняется возобновленной жертвой этого же либидо, первоначально принадлежавшим матери. Поэтому конь справедливо может служить символом этого же либидо, ибо он, как мы видели, во многом соответствует матери*. Жертвуя конем, можно таким образом лишь вновь вызвать состояние интроверсии, схожее с состоянием до сотворения мира. Положение коня между обеими чашами, изображающими рождающую и поглощающую мать, также указывает на изображение жизни, заключенной в яйце, поэтому они и должны «окружать» коня. Что это действительно так, доказывается «Брихадараньяка-упанишадой» (3, 3):

> 1. «Куда пришли потомки Паракшита, спрашиваю я тебя, Яджнавалкья? Куда пришли потомки Парикшита?»
>
> 2. Яджнавалкья произнес: «Он ведь говорил вам, что они достигли того места, которого достигают все принесшие коня в жертву. Мир этот простирается так далеко, как 32 дня колесницы богов (солнца). Этот (мир) охватывает землю на двойное расстояние. Эту землю окружает океан на двойное расстояние. Там же находится** (между двумя скор-

---

* Bundahish. XV, 27. Быка Заршака приносят в жертву при конце мира. Сарсаок же распространил человечество; он на своей спине перенес от 9 до 15 человеческих народов через море в далекие страны света. Древний бык Гайомарт, как мы видели выше, несомненно, имеет женское, а вследствие своего плодородия и материнское значение.

** Дейссен говорит (*Deussen P.* Sechzig Upanishad. III. S. 434): «Там, на горизонте, где встречаются море и небо, между двух половин скорлупы мирового яйца, есть узкая трещина, через которую можно выйти на “спину неба”, где... происходит единение с Брахманом».

лупами яйца) пространство шириною в острие стригущего ножа или крыло мухи. Его принес Индра, как сокол, ветру; и ветер принял его в себя и отвел туда, где находятся принесшие коня в жертву. Приблизительно так говорил с вами Гандарва и хвалил ветер».

«Поэтому ветер есть особенность (виашти) и ветер же — всеобщность (самашти). Знающий это защищается от повторяющейся смерти!»

659

По словам этого текста, приносящие в жертву коня приходят в ту тесную расщелину меду скорлупами мирового яйца к тому месту, где обе скорлупы соединены и в то же время отделены друг от друга. Щель (разделение) материнской мировой души у Платона («Тимей») обозначена буквой «Х», символом креста. Индра, в образе сокола похитивший небесный напиток сому (сокровище, которое трудно добыть), является психопомпом, доставляющим души ветру, рождающей пневме; индивидуальной и универсальной *пране* (жизненному дыханию), чтобы спасти их от «повторяющейся смерти». Этим ходом мысли индийская философия кратко и сжато резюмирует смысл бесчисленных мифов. Это наилучший пример того, что философия внутренне — не что иное, как утонченная сублимированная мифология*.

В драме мисс Миллер конь, животный брат героя, умирает первым. (Соответственно ранней смерти Энкиду, полуживотного брата Гильгамеша.) Эта жертвенная смерть напоминает целую категорию мифологических животных жертв. Когда принесение в жертву животных теряет примитивное свое значение простого жертвенного дара и получает высшее религиозное значение, то находится в тесном отношении с героем, а через него и с божеством. Животное изображает самого бога; так, бык —

* Если мифологический символизм является для Зильберера (*Silberer H.* Über die Symbolbildung. III. S. 664 ff.) процессом когнитивным, процессом на мифологическом уровне, то между его взглядами и моими есть полное согласие.

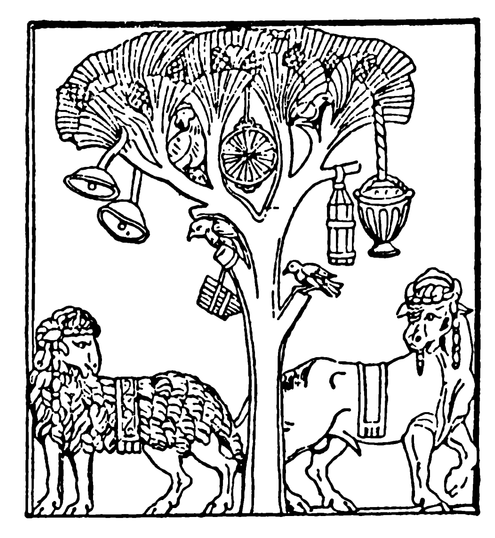


Рис. 124. Священное дерево Аттиса.
Рельефное изображение с алтаря Кибелы

Загрея-Диониса и Митру, ягненок — Христа* и т. д. Жертва животного означает, поэтому, жертву животной природы, инстинктивного либидо. Яснее всего это выражено в культовой легенде об Аттисе.

Аттис — сын и возлюбленный матери богов Агдистис-Кибелы. Доведенный до сумасшествия влюбленной в него матерью, дарующей безумие, Аттис оскопляет сам себя под сосновым деревом. Сосна играет большую роль в его культе (рис. 124). Ежегодно сосну украшали венками, вешали на нее изображение Аттиса, а затем срубали. Кибела перенесла эту сосну в свою пещеру и там оплакивала его. Дерево явно знаменует собой сына — ибо, по другому сказанию, сам Аттис превратился в сосну, которую мать уносит с собой обратно в свою «пещеру»,

* В библиотеке Ашшурбанипала существует интересный шумеро-ассирийский отрывок (Цит. по: *Gressmann H.* Altorientalische Texte und Bilder. I. S.101): «Он сказал мудрецам: ягненок является заменой человека. Ягненка он дает за свою жизнь, голову ягненка он дает за голову человека и т. д.»

то есть в материнское чрево. В то же самое время дерево также имеет и материнское значение, так как повешение на него изображения Аттиса указывает и на значение матери («вешать на мать»). Срубание дерева имеет и параллельный мотив кастрации, являясь напоминанием о ней. В этом случае дерево имеет больше фаллическое значение. Но поскольку дерево прежде всего обозначает мать, то оно несет на себе значение материнской жертвы. Эти замысловатые перехлесты значений можно распутать только при сведении их к общему знаменателю. Этим знаменателем является само либидо: сын персонифицирует стремление к матери, существующей в психическом каждого индивида, который оказывается в подобной ситуации. Мать персонифицирует (инцестную) любовь к сыну. Дерево персонифицирует мать с одной стороны и фаллус сына — с другой. Фаллус, в свою очередь, выступает как либидо сына. Срубание сосны, то есть кастрация, обозначает жертву этого либидо, ищущего чего-то такого, что и неконгруэнтно, и невозможно. Поэтому миф рисует — через решение вопроса главного героя — типичную судьбу регрессии либидо, которая изживает себя, главным образом, в бессознательном. В то же время сами драматические персонажи возникают в сознании, как во сне, но, по сути, они являются только предвидениями потоков и тенденций либидо. Действующий принцип всех фигур — либидо, которое своим собственным единством увязывает свои продукты столь тесно друг к другу, что определенные свойства или поведение легко переходят от одного персонажа к другому — факт, который не представляет никаких трудностей для интуитивного понимания, но во всех аспектах усложняет задачу логического представления.

660

Побуждение к жертве исходит в вышеприведенном примере из *mater saeva cupidinum*, побуждающей сына к безумию и самокастрации. Как первичное бытие мать представляет бессознательное; соответственно, сами мифы говорят нам, что побуждение к жертве исходит из бессознательного. Это следует понимать в том смысле, что регрессия враждебна жизни

и разрушает инстинктивные основы личности и сопровождается соответствующей компенсаторной реакцией, принимающей форму насильственного подавления и искоренения несовместимой тенденции. Это естественный бессознательный процесс, коллизия между инстинктивными тенденциями, которые сознательное эго в большинстве случаев переживает пассивно, потому что в норме оно не осведомлено об этих движениях либидо и сознательно в них не участвует.

661

Овидий, между прочим, говорит о сосне, что она «приятна матери богов, потому что в угоду матери Кибеле Аттис, ее любимец, превратился из человека в сосну»*.

662

Превращение в сосну, очевидно, является скорее погребением в матери, подобно тому, как и Осирис окружен был выросшим вокруг него вереском (рис. 72). На Кобленцком рельефе Аттис** как бы вырастает из дерева. Это истолковано Маннхардтом как нумен (*numen*), присущий дереву как растительной форме. Но, возможно, это просто рождение из дерева, как это случилось с Митрой (рис. 19). По свидетельству Фирмика Матерна, и дерево, и изображение играли также известную роль в культе Исиды и Осириса, а также и в культе Коры-Персефоны***. Дионис носил дополнительное имя Дендрита, а в Беотии он же назывался «в дереве живущий». (При рождении Диониса Мегера посадила сосну на Кифероне.) В сказании о

---

* *Овидий.* Метаморфозы. X, 104–105:

...Ибо некогда Аттис Кибелин
Мужем здесь быть перестав, в стволе заключился сосновом.
(Перевод С. Шервинского).

** *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Attis».

*** *Firmicus Maternus.* De erore profanarum religionum. XXVII. P. 69: «Каждый год сосна срубается и изображение юного привязывается к середине ствола».

Пентее, связанном с легендой о Дионисе, замечательным образом дополняется смерть Аттиса и плач о нем. В нем следует противоположный рассказ о том, как Пенфей*, мучимый любопытством по поводу оргии менад, залезает на сосну, чтобы подсмотреть за ними; но его мать замечает это. Менады срубают дерево и, приняв его за животное, в неистовстве разрывают на куски**, причем, первой нападает на него его мать***. Тут мы находим и фаллическое значение дерева (срубание = кастрация) и материнскую его природу (дерево «вынашивает» Пенфея), и отождествление с сыном (срубание = умервщление Пенфея); тут же и Ужасная Мать, являющаяся дополнительным противопоставлением к Пьете. Праздник Аттиса праздновался весной как оплакивание его, соединенное со следующей за ним радостью. (Страстная пятница и Пасха.) Жрецы культа Аттиса и Кибелы часто бывали кастратами и назывались *галлами* (*galloi*)****. *Архигалл* (*archigallos*) назывался Атисом (*Atys*)*****. Вместо ежегодной кастрации они до крови царапали себе руки. (Рука как замена фаллуса. «Вывертывание руки»******.) Подобную же символику жертвы инстинктов мы встречаем в религии Митры, где важную роль играют поимка и укрощение быка. Параллелью Митре является и первочеловек Гайомар. Он был сотворен одновременно с

---

* Пенфей как герой, обладающий природой змей. Отцом его был Эхион — ехидна.

** Типичная жертвенная смерть в культе Диониса.

*** *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Dionysos».

**** Во время праздничных шествий они являлись в женских одеждах.

***** В Вифинии Аттис называется *папа*, отец, а Кибела — *ма*. Упомяну при этом, что в переднеазиатских культурах этой богини-матери существовало поклонение рыбам, и священникам запрещено было их есть. Стоит упомянуть, что сын Атаргатис, которая идентична с Астартой и Кибелой, звался Ἰχθύς — «рыбой». *Roscher W. H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. S. v. «Ichthys».

****** *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. Passim.

быком, и оба они пробыли 6000 лет в состоянии блаженства. Но когда мир вступил в эпоху Весов (*Libra* — седьмой зодиакальный знак), то в нем поселился принцип зла. Весы известны в астрологии как «положительный дом» Венеры, стало быть, принцип зла появился под властью богини любви, воплощающей эротический аспект матери. Так как этот аспект, что мы уже видели, психологически крайне опасен, то сыну угрожает классическая катастрофа. В результате этой звездной констелляции Гайомарт и бык умерли уже тридцать лет спустя. (Испытания Заратустры также продолжались тридцать лет.) Из мертвого быка возникло пятьдесят пять хлебных растений, двенадцать видов растений целебных и т. д. Семя быка для очищения попало на луну, семя же Гайомарта — на солнце. Это указывает на более женскую природу быка. Гош, или Драшпа, — является душой быка, и ей поклоняются как женскому божеству. Душа эта вначале из трусости не решалась стать богиней скота и стад, пока ей не возвещено было утешительное явление Заратустры. Параллель этому существует в индийской пуране, где земле обещают явление Кришны*. Душа быка изображается едущей на колеснице, как Ардвисура, богиня любви. Поэтому бык-анима появляется, несомненно, в женственной форме. В астрологии Таурус (Телец) также является домом Венеры. Этот миф о Гайомарте лишь повторяет в измененной форме первобытное представление о «замкнутом круге» самовоспроизводящегося мужского и женского божества.

663

У китайцев огонь, о принесении в жертву которого мы уже говорили в III главе, имеет женственную природу, подобно быку; об этом упоминает один из комментаторов** философа Чжуан-цзы (350 г. до н. э.), говоря, что «дух очага называется Ци; он одет в ярко-красный, подобно огню, цвет и походит на прекрасную, миловидную девушку». В «Книге ритуалов» сказано: «Дерево сжигается в огне за духа Ау»; жертва эта за Ау есть жерт-

* *Spiegel F.* Eränische Altertumskunde. II. S. 76.
** *Nage Al.* Der chinesische Kuchengott (Tsau-kyun). S. 23.

ва старым женщинам, которые умерли. Эти духи огня и очага суть души отшедших поваров; поэтому они называются «старыми женщинами». Бог кухни возник из этого добуддийского предания; впоследствии он стал (будучи мужского пола) владыкой семьи и посредником между семьею и богом. Таким образом древний женский дух огня превратился в подобие Логоса.

664

Из семени быка произошли прародители быков и коров, а также 272 рода полезных животных*. Согласно книге «Меног-и-Храт»**, Гайомарт уничтожил дэва Арзура, которого считают демоном злой похоти. Ази, другой злой демон, остался самым стойким на земле, несмотря на все действия Заратустры. Но он будет уничтожен при воскресении из мертвых (как сатана в Откровении апостола Иоанна). По другому изложению, Ангромайнью и змея останутся последними и будут уничтожены самим Ахурамаздой***. По предположению Керна, Заратустра носит название «Золотой звезды и тождествен Митре»****. Имя Митры связано с современным персидским словом *mihr*, означающим «солнце» и «любовь».

665

В мифе Загрея мы видим, что бык также тождественен с богом, поэтому жертва быка есть также и жертва бога. Символ животного является до некоторой степени лишь частью героя; он жертвует лишь своим животным началом, то есть символически отказывается лишь от своей инстинктивной природы. Его внутреннее участие в акте жертвоприношения***** великолепно выражено болезненно-экстатическими чертами лица

* *Spiegel F.* Eränische Altertumskunde. I. S. 510.

** *Spiegel F.* Grammatik der Parsisprache. S. 135, 166.

*** *Spiegel F.* Eränische Altertumskunde. II. S. 164.

**** Ibid. I. S. 708.

***** Порфирий (De antro nympharum. 24) говорит: «Таким образом, Митра был миросозидающим быком и владыкой сотворенного» (цит. в: *Dieterich A.* Eine Mithrasliturgie. S. 72).

Митры, убивающего быка. Он действует одновременно и добровольно и недобровольно*, поэтому выражение его несколько истерично; оно имеет некоторое сходство с известным слащавым лицом Христа на «Распятии» Гвидо Ренни. Бенндорф говорит о Митре:

> Черты лица, имеющие, особенно в верхней его части, совершенно идеальный характер, в то же время имеют в высшей степени болезненное выражение**.

666

Сам Кюмон говорит о выражении лица Тавроктона:

> Лицо это, такое, каким можно его видеть на лучших воспроизведениях, есть лицо юноши, почти женственно-прекрасного. Густые вьющиеся волосы ореолом подымаются вокруг лба; голова слегка отклонена назад, так что взгляд направлен к небу; сморщенные брови и губы придают ему странно горестное выражение***.

667

Голова из Остии (рис. 26), предположительно приписываемая Кюмоном Митре Тавроктону****, действительно напоминает своим выражением хорошо нам известное выражение сентиментальной отрешенности наших пациентов. Стоит отметить, что духовная трансформация, имевшая место в первые века христианства, сопровождалась обильным чувственным высво-

---

* Самая смерть быка является и вольной и невольной. Когда Митра закалывает быка, скорпион жалит последнего в яички (рис. 19) (осеннее равноденствие эона Тельца).

** *Benndorf O., Schöne R.* Bildwerke des Lateranichen Museums. № 547.

*** *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 182. Далее Кюмон говорит о «скорбной и почти болезненной прелести черт лица героя».

**** Она также отождествляется с Аттисом.

бождением, выразившемся не только в возвышенной форме милосердия и любви к Богу, но и в сентиментализме и инфантилизме. Аллегория овечки (агнца) в искусстве ранних христиан относится к этой категории.

668

Поскольку сентиментальность — сестра жестокости и грубости, и обе всегда неразлучны, то их проявление и оказывается так или иначе типичным для периода между I и III веками н. э. Болезненное выражение лица указывает на разобщенность и предрасположенность к расщепленности жертвователя: он хочет и одновременно не хочет. Этот конфликт говорит нам, что сам герой и жертвователь, и жертвуемый в одном лице. Тем не менее Митра жертвует только своей животной природой, его инстинктивность* всегда пребывает в близкой аналогии с движением солнца.

669

Мы уяснили в процессе нашего исследования, что либидо, которое выстраивает религиозные структуры, регрессирует в последнем анализе к матери и, таким образом, представляет реальную связь, через которую мы связаны со своими истоками. Когда отцы Церкви устанавливали происхождение religio от religare («воссоединять, связывать по новой»), они могли, по меньшей мере, обратиться к этому психологическому фак-

---

* Либидонозная природа пожертвованного несомненна. В Персии баран склоняет первого человека совершить первый грех — сожительство. Он же является первым принесенным человеком в жертву животным. (*Spiegel F.* Eränische Altertumskunde. I. S. 511). Тут баран оказывается тождественным со змеей из эдемского сада, которую манихейское толкование отождествляет с Христом. И древний Мелитон Сардийский (II в.) учил, что Христос был агнцем, подобным тому, которого поймал в кустах и принес в жертву Авраам вместо сына своего. При этом куст был аналогичен Кресту (цит. по: *Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 412).

ту в поддержку своим взглядам*. Как мы уже видели, это регрессивное либидо укрывает себя в бесчисленных символах наиболее гетерогенной (разнородной) природы, частью мужских, частью женских — половые различия оказываются вторичными и не столь важны психологически, как могло бы показаться на первый взгляд. Суть и движущая сила жертвенной драмы состоит в бессознательной трансформации энергии, о которой становится известно эго точно так же, как моряки узнают о вулканических извержениях под морским дном. Конечно, когда мы рассматриваем красоту и величественность целостного понятия жертвы и ее торжественный ритуал, то необходимо признать, что психологическая формулировка действует шокирующим образом отрезвляюще. Драматическая конкретность жертвенного акта сводится к скучной абстракции, а цветущая жизнь персонажей, участников этой драмы, оказывается плоской двумерностью. Научное понимание обречено, к несчастью, получать прискорбные результаты — с одной стороны; с другой — абстракция делает сомнительным более глубокое понимание самих явлений. Таким образом, мы приходим к пониманию, что эти фигуры в мифической драме обладают качествами, которые являются равнозначными или взаимозаменяемыми, потому что они не имеют того же самого «экзистенциального» значения, как конкретные фигуры физического мира. Последние переживают трагедию, возможно, в самом реальном смысле, в то время как другие просто разыгрывают ее против субъективного фона** интроспективного сознания. Самые смелые спе-

* Изначальное происхождение от *religere* («идти снова сквозь, обсуждать, обдумывать, вспоминать») более вероятно (*Cicero*. De inventione. 2, 53; *Cicero* De natura deorum. I, 42). Лактанций (*Lactantius*. Divinae Institutiones. 4, 28), согласно переводу Флетчера выводит это из *religare*: «Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et *religati* sumus» («Мы связаны с Богом узами благочестия и набожности»). Аналогичные взгляды приписываются святому Иерониму и Блаженному Августину. См.: *Walde A*. Lateinisches Wörterbuch. S. 233. S. v. «Diligo». Это принципиальная разница между *religo* и *neglego*.

** *Букв*.: театрального задника. — *Примеч. перев.*

куляции человеческого разума относительно природы феноменального мира, а именно, что вращающиеся звезды и целостное течение человеческой истории не более чем фантасмагория божественного сна, стали, будучи примененными к внутренней драме, научной вероятностью. Существенной вещью в мифической драме является не сама конкретность фигур, не столь важным оказывается и то, какого вида само жертвенное животное или какой бог его жертвоприносит; единственно важным остается то, что это жертвоприношение имеет место, что процесс трансформации в бессознательном продолжается, и динамизм, содержания и предмет этого бессознательного, будучи изначально неведомыми, становятся видимыми косвенным путем сознательному разуму с помощью стимуляции имагинативного материала, находящегося в его распоряжении, одеванием себя в него, точно танцоры, наряжающиеся в шкуры животных, или жрецы, напяливающие на себя кожу своих человеческих жертв.

670

Великое преимущество научной абстракции заключается в том, что она дает нам ключ к таинственным процессам «театральной кухни» за кулисами, где, оставив за собой пестрый сценический мир, мы входим в саму внутреннюю реальность психического динамизма и психической значимости. Это знание лишает бессознательные процессы всей эпифеноменальности и дает им возможность проявиться как то, о чем наше целостное переживание говорит, они — автономные количества. Соответственно, каждая попытка проследить происхождение бессознательного из сознательной сферы представляет, по большей части, пустую болтовню, выхолощенную интеллектуальную салонную игру. Она сразу же становится подозрительной, как только писатели начинают говорить о «подсознательном» без явного понимания, насколько высокомерны те предрассудки, которые они выражают под видом суждений. Откуда им, ничтоже сумняшеся, известно, что бессознательное «ниже», а не «выше», чем сознание? Единственно определенным относительно такой терминологии остается то, что

сознание считает себя выше — выше, чем сами боги. Однажды, будем надеяться, это «божественное всемогущество сделает его дрожащим и трепещущим»!

671

Ежегодная жертва девушек дракону была, вероятно, идеальной жертвой на мифологическом уровне. Чтобы утешить гнев Ужасной Матери, жертвовали прекраснейшую женщину как символ мужского вожделения. Смягченными формами подобных жертв являлись жертвы новорожденных и различных ценных домашних животных. Другим идеальным случаем было самооскопление, смягченной формой которого служило обрезание. Здесь, по крайней мере, жертвуется только минимальное количество себя, что по сути приводит к замене жертвы символическим действием*.

Жертвуя этими ценными объектами, составляющими предмет желания и обладания, инстинктивное либидо уступает их для того, чтобы получить их вновь в новой форме. Жертвой откупаются от смертельного страха и примиряются к требованиям Гадеса (Ада). В тех более поздних культах, где герой, с давних пор превозмогающий и смерть, и все зло, стал главным божественным представителем, он же становится священником-жертвователем, вновь порождающим жизнь. Так как герой есть теперь божественная фигура и его жертва является трансцендентальной мистерией, значение которой далеко превосходит ценность простого жертвенного дара, то углубление этой жертвенной символики есть реверсия древней идеи о человеческой жертве, поскольку общее выражение все сильнее и больше нуждается в портретировании идеи о *самопожерт-*

* См. слова Сепфоры, сказанные ее сыну, после того, как она обрезала его (Исх 4:25). В Книге Иисуса Навина говорится (Нав 5:2 и далее), что Иисус Навин вновь ввел обрезание во благо детей, родившихся в пустыне. «Он заменил обрезанием крайней плоти у младенцев мужского пола жертвоприношение младенцев богу Яхве, что было общепринятым делом в самые древние времена» (*Drews A*. The Christ Myth. I. P. 47).



Рис. 125. Горшок для смесей со львом и змеей.
Деталь геддернгеймского рельефа (*рис. 19*)

вовании. Таким образом, мы уже приближаемся к отношениям Митры с его быком. В мистерии Христа уже сам герой жертвует собой по своей собственной воле. На памятниках культа Митры мы часто находим следующее странное символическое изображение: кратер* (кувшин для смешения воды с вином), обвитый змеей, и при этом лев, враждебно стоящий против змеи** (рис. 125). Кажется, точно они спорят о кратере. Кратер, как мы уже видели, символизирует материнский сосуд возрождения; змея — страх и сопротивление, а лев — высшую силу и высшее хотение***.

Змея постоянно участвует в жертвоприношении быка, приносимом Митрой, причем она ползет к ране, источающей кровь. Из этого как бы можно заключить, что жизнь быка (кровь его) есть жертва змее, что это жертвоприношение силам подземного мира подобно крови, выпитой тенями в подземном спуске (*nekyia*) Одиссея. Выше мы уже указали на реципрокное (обоюдное) отношение быка и змеи и нашли, что бык символизирует живого героя, сияющее солнце, змея же — мертвого, похороненного или хтонического героя. Так как герой в состоянии смерти находится в матери, то змея как сим-

---

* Беру следующее из рассказа Порфирия: «У Митры вместо источника была чаша вина с водою» (цит. по: *Cumont F*. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra). Это имеет значение для объяснения кратера (ср. также кратер Зосимы).

** *Cumont F*. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. S. 100.

*** Как зодиакальный знак высшего солнечного жара.

вол смертельного страха есть также и символ пожирающей матери. Комбинация бычьей крови и змеи выглядит поэтому как единство противоположностей, а сражение льва и змеи за кратер может означать то же самое. Возможно, это причина чудесного плодородия, являющегося результатом жертвоприношения быка. Даже на первобытном уровне, среди австралийских чернокожих аборигенов, мы встречаемся с идеей, что жизненная сила «вынашивается», становится «плохой» или теряется и поэтому через какое-то время должна обновляться. Когда случается такое понижение, то необходимо совершать ритуалы обновления. Существует бессчетное число таких ритуалов, но даже на более высоком уровне они сохраняют свое первоначальное значение. Таким образом, убийство быка Митрой есть жертвоприношение Ужасной Матери, бессознательному, которое спонтанно притягивает энергию из бессознательного разума, потому что оно ушло слишком далеко от своих корней, забыв о власти богов, без которых вся жизнь вянет или катастрофически утрачивается в порочном хаосе. В самом акте жертвоприношения сознание уступает свою власть и одержимость в интересах бессознательного. Это делает возможным единство противоположностей, получающих свой выход в высвобождении энергии. В то же самое время акт жертвоприношения есть оплодотворение матери: хтонический демон-змей пьет кровь, то есть душу героя. На этом пути жизнь становится бессмертной, так как, подобно солнцу, герой регенерирует себя своим самопожертвованием и снова входит в мать. После всего этого у нас не должно быть трудностей в распознании жертвы сына матери в христианской мистерии. Точно так же, как Аттис кастрирует себя ради собственной матери, а его изображение вешается на сосне в память об этом деянии, Христос распинается* на Древе жизни, на дереве мучениче-

---

* Подобной же жертвенной смертью является конец Прометея: его приковали к скале. По другой версии цепи его были продернуты сквозь колонну, что указывает на прикование к дереву. Его наказание — то, которое Христос добровольно взял на себя. Судьба Прометея поэтому напоминает злую участь Тесея и Пири-

ства и материнства (рис. 69), и искупляет сотворение из смерти. Входя вновь в утробу матери, он смертью* платит за грех, который первочеловек (протоантропос) Адам совершил в жизни, и этим подвигом он регенерирует жизнь на духовном уровне, испорченную первородным грехом. Блаженный Августин, как мы уже отмечали, действительно толкует смерть Христа как *иерогамию* (священный брак) с матерью, напоминая празднество Адониса, на котором Венера и Адонис возлежали на брачном ложе:

> Христос вышел, подобно жениху, из покоя своего; в предчувствии брака он отправился в мир; он достиг ложа на кресте и заключил брачный союз, взойдя на это ложе. Услышав оттуда стон творений, он отдал самого себя в благочестивом общении в качестве супруга, как возмездие, и навеки соединился со своею матерью [matrona]**.

672

Мать (матрона) на языке Блаженного Августина означает Церковь, новобрачную, агнца. Чувственный тонус классической иерогамии меняется здесь на свою противоположность:

фоя, которые повисли на утесе — хтонической матери. Согласно Афинею, Юпитер приказал освобожденному им Прометею носить железное кольцо и ивовый венок как символ его недостатка свободы, его связанности. Робертсон сравнивает венок Прометея с терновым венцом Христа. Верующие также носят венки в честь Прометея, чтобы изобразить его связанность (*Robertson J. M.* Christianity and Mythology. P. 126). В этом отношении венок означает то же, что обручальное кольцо: поклоняющиеся являются «пленниками бога».

* Укол копьем сотника Лонгина заменяет укол кинжалом при жертве быка в культе Митры. Эсхил говорит, что «заостренным зубом железной палицы» была пронзена грудь скованного Прометея (*Эсхил.* Прикованный Прометей). Один и Уитцилопочтли (ацтекский бог) были пронзены копьем. Адонис был убит кабаньим клыком.

** *Augustine Saint.* Sermo Suppositus. 120, 8. (См. выше, § 411.)

мука вместо страсти и мученический кол вместо матери и возлюбленной. То, что переживалось как приносящее чувственное удовольствие — то есть единение мужского сознания с женским бессознательным, ощущается теперь как болезненное; символ *иерогамии* больше не переживается конкретно на телесном уровне, но переживается на высшем психическом уровне, как единство Бога с его прихожанами (*corpus mysticum*). Если представить это на современном психологическом языке, то мы имеем дело с проекцией *иерогамии*, означающей конъюнкцию (объединение) сознания с бессознательным, трансцендентную функцию, характеризующую процесс индивидуации. Интеграция бессознательного неизменно приносит исцеляющий эффект*.

673

Сравнивая жертву культа Митры с христианской жертвой, получается вполне ясное представление того, в чем состоит превосходство христианского символа: в прямом признании, что необходима не только жертва животной инстинктивности (символизируемая быком), но всецело природного человека, который является чем-то большим, нежели выраженный своим териоморфным символом. В то время как последний представляет животную инстинктивность и крайнюю приверженность закону вида, природный человек означает нечто большее чем это, нечто специфически человеческое, а именно — способность отклоняться от закона, или то, что на теологическом языке известно как способность ко «греху». Вообще, духовное развитие для homo sapiens возможно лишь потому, что эта вариабельность в его природе непрерывно сохраняется. Недостаток, однако, заключается в том, что это абсолютное и, по-видимому, достоверное руководство, обставленное влечениями,

* Та же самая идея обнаружена в нордической мифологии: будучи подвешенным на Древе жизни, Один получает знание рун и вдохновляющего напитка, который дает ему бессмертие. Люди склонны прослеживать эту мифологему вплоть до христианского влияния. Но как быть в случае Уитцилопочтли?

заменено ненормальной обучающей способностью, которую мы обнаруживаем также и у человекообразных обезьян. Вместо инстинктивной определенности существует неопределенность и, соответственно, потребность в выделении, оценке, отборе, различению в сознании. Если последнее преуспевает в компенсировании инстинктивной определенности, оно будет в возрастающей степени заменять пригодные правила и виды поведения инстинктивными действиями и интуицией. Тогда возникнет противоположная опасность для сознания — быть отделенным от своих инстинктивных основ и утверждения сознательной воли вместо природного побуждения.

674

Через жертву природного человека делается попытка достичь этой цели; только тогда доминирующий идеал сознания окажется в состоянии полностью утвердить себя и сформировать человеческую натуру так, как он этого желает. Возвышенность этого идеала является неопровержимой и, фактически, не должна оспариваться. Однако именно на этой неоспоримой возвышенной высоте человека охватывает сомнение, способна ли человеческая природа быть сформированной подобным образом и такова ли наша доминирующая идея, что может оформить сам природный материал без того, чтобы его не повредить. Только сам опыт может это подтвердить или опровергнуть. Между тем, должна быть предпринята и сама попытка взобраться на эти высоты, поскольку без такого начинания не существует никаких доказательств вообще относительно того, возможен ли этот смелый и отчаянный эксперимент самопреобразования. Не можем мы как-то оценить или понять и те силы, которые благоприятствуют этой попытке или делают ее совершенно невозможной. Только тогда мы будем в состоянии увидеть, является ли самопожертвование природного человека, как это понимает христианин, окончательным решением или взглядом, способным к дальнейшей модификации. В то время как митраическая жертва все еще символизировалась архаическим убийством животного и была нацелена на одомашнивание и дисциплинирование инстинктивного челове-

ка*, христианская идея жертвоприношения символизируется смертью человеческого бытия и требует в качестве уступки всего человека — не просто сдачи его животных влечений, но полного их преображения и дисциплинирования его специфически человеческих, духовных функций ради духовной цели, лежащей за пределами этого мира. Этот идеал — усердное обучение, которое не может помочь отчуждению человека от его собственной природы и, в большой степени, от природы вообще. Эта попытка, как показывает история, была вполне возможна и привела на протяжении нескольких веков к развитию сознания, наличие которого уже не вызывает никаких сомнений,— речь идет лишь о степени его подготовки. Развитие такого рода — это не произвольные изобретения или просто интеллектуальные фантазии; оно имеет свою внутреннюю логику и необходимость. Заслон материалистического критицизма, направленный против физической невозможности догмы, уже с эпохи Просвещения находится вне зоны рассуждений. Догма должна быть физической невозможностью, ибо она не имеет ничего, что можно было бы сказать о физическом мире, кроме того, что это символ «трансцендентального» или бессознательных процессов, которые до тех пор, пока психология может понимать их вообще, кажутся связанными с неизбежным развитием сознания. Уверование в догму в равной степени является неизбежной остановкой перед ухабом или обрывом, которая должна быть рано или поздно заменена адекватным пониманием и знанием, если мы хотим, чтобы наша цивилизация продолжалась.

675

Таким образом, и фантазии мисс Миллер заключают в себе внутреннее принуждение, благодаря которому она от жертвы конем переходит к самопожертвованию героя. Первая символизирует отказ от половых побуждений, вторая же имеет более глубокий и нравственно более ценный смысл, а именно —

* Митраизм был религией римских легионеров, и к посвящению допускались только мужчины.

смысл отречения от эго. В ее случае, конечно, это верно лишь в метафорическом смысле, поскольку это не сам автор истории, а ее герой, Шивантопель, кто добровольно приносит себя в жертву. Морально знаменательное действие делегировано герою, в то время как мисс Миллер лишь созерцает это с восхищением и восторгом, без того, как это кажется, понимания, что ее фигура-анимус вынуждена делать то, что сама она столь же знаменательно делать неспособна. Продвижением от животной жертвы к жертве человеческой является поэтому только некая идея, и когда мисс Миллер играет роль благочестивого зрителя этого образного жертвенного акта, ее участие не имеет этического значения. Как и обычно в таких случаях, она полностью не осознает то, что это значит, когда герой, это средство жизненно важного магического действия, погибает. Когда это случается, проекция уходит, и угрожающий жертвенный акт отступает к ней самой, то есть на личное эго самого мечтателя. В какой форме эта драма будет далее продолжаться, предсказать невозможно. Точно так же, как в случае мисс Миллер, в силу недостатка материала и моего незнания ее личности я не мог предвидеть или осмелиться предположить, что именно психоз явится составляющей частью жертвы Шивантопеля. Фактически, это была κατοχή — полная сдача, но не позитивным возможностям жизни, а ночному миру бессознательного,— разгром, катастрофа, сходная с той, которая застигла ее героя.

676

Шивантопель убит змеей. Мы уже видели многочисленные иллюстрации, представляющие змею как орудие жертвоприношения (легенда о св. Сильвестре, испытание девственности, ранение Ра и Филоктета, символика копья и стрелы). Она является убивающим ножом, но она же и фаллус как символ регенеративной силы зерна, которое, будучи зарыто в землю, как труп, является в то же самое время осеменителем земли (рис. 126). Змея символизирует нумен трансформативного акта, равно как и самой преобразующей субстанции, что особенно ясно видно в алхимии. В качестве хтонического обитателя пещеры она



Рис. 126. Символ возрождения празднеств в Галуа.
С греческой вазы

живет в утробе матери-земли, подобно змее Кундалини, живущей свернутой в кольцо в брюшной полости, в основании спинного мозга. В алхимии существует легенда о Габрике и Бейе, королевской паре — брате и сестре. Во время иерогамии Габрик попадает прямо внутрь тела своей сестры и полностью исчезает; он похоронен в ее утробе, где, растворенный на атомы, он превращается в душу-змею — *serpens mercurialis** (рис. 14). Подобные фантазии не являются чем-то необычным среди пациентов. Так, например, одна моя пациентка имела фантазию, что она была змеей, которая обвивалась вокруг своей матери и, в конце концов, заползла прямо в нее.

677

Змея, которая смертельно кусает героя, — зеленая. Зеленая также змея моей пациентки**, о которой она говорит: «Зеленая змейка подползла к моим губам; она была так чутка, так

* См.: *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. § 436.
** См.: *Юнг К. Г.* Психология dementia praecox. § 284.

ласкова, будто обладала человеческим разумом: точно хотела мне что-то сказать, право, будто хотела меня поцеловать». Пациентка г-жи Шпильрейн говорит о змее: «Это божье животное, имеющее такие дивные цвета: зеленый, голубой, белый. Гремучая змея зеленая. Она очень опасна. Змея может обладать человеческим умом, божеским суждением. Она — друг детей, она могла бы спасать детей, нуждающихся в помощи для сохранения жизни»*. Значение змеи как инструмента регенерации является безошибочным (рис. 91).

678

Также как лошадь — брат, так и змея — сестра Шивантопеля («сестрица»). Всадник и лошадь образуют кентавроподобное существо**, подобно человеку и его тени, то есть «высокому» и «низкому» человеку, эго-сознанию и тени, Гильгамешу и Энкиду. Тем же самым образом женственное принадлежит мужчине как его собственная бессознательная женственность, которую я называю анимой. Она часто обнаруживается у пациентов в форме змеи. Зеленый, цвет жизни, подходит ей очень хорошо; это также цвет Духовного Создателя (Creator Spiritus). Я определил аниму как *архетип самой жизни****. Здесь, в силу символики змеи, анима также должна мыслиться как имеющая свойства «духа». Это кажущееся противоречие является следствием того факта, что анима персонифицирует всеобщее бессознательное до тех пор, пока она не отделится как фигура от остальных архетипов. При дальнейшей дифференциации от анимы отделяется фигура «мудрого старца» и появляется в качестве архетипа «духа». Он выступает по отношению к ней в связи «духовного» отца, как Вотан с Брунгильдой или Бут с Афиной (Софией). Классические примеры можно отыскать в романах Райдера Хаггарда.

---

* *Spielrein S.* Jahrbuch. VII. S. 360.

** Клинический материал см. в: *Adler G.* Studies. Ch. V. «Conciousness and Cure».

*** См. мою работу «Архетипы коллективного бессознательного». (Рус. перевод см.: *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.)

679

Когда Шивантопель называет змею своей «маленькой сестрицей», то здесь для мисс Миллер присутствует явный умысел, поскольку герой фактически является ее братом-возлюбленным, ее «призрачным любовником», анимусом. Сама же она есть его змея-жизнь, которая несет ему смерть. Когда герой и его лошадь погибают, то змея остается, и сама она (змея) не что иное, как бессознательное психическое самого автора (то есть мисс Миллер). Мисс Миллер, как мы уже видели, будет теперь страдать той же самой судьбой, что и Шивантопель, то есть она будет покорена своим бессознательным.

680

Конфликт между лошадью и змеей или быком и змеей репрезентирует конфликт внутри самого либидо, побуждение к одновременному движению вперед и назад*. Это как если бы либидо было не только безостановочным движением вперед, бесконечной волей к жизни, эволюцией, творением, тем, что Шопенгауэр изобразил как свою космическую Волю, где смерть является несчастьем или фатальностью, приходящими со стороны и подстерегающими снаружи; подобно солнцу либидо также желает своего собственного спуска, своей собственной инволюции. В течение первой половины жизни оно стремится к росту; во время второй половины, вначале тихо и незаметно, а затем все более настойчиво, оно указывает в направлении противоположной цели. И точно так же, как в юности стремление к безграничной экспансии часто запрятано под покровом сопротивления жизни, так и в постзрелом возрасте это «другое побуждение» (воля к смерти) часто скрыто за упорным и бесцельным жизненным оппортунизмом (расколом) в своей старой форме. Это очевидное противоречие в природе либидо проиллюстрировано статуей Приапа в археологическом музее

* Блейлер (*Bleuler E.* Zur Theorie der schizophrenen Negativismus) назвал это «амбивалентностью» или «амбитендентностью», а Штекель — «биполярностью всех психических явлений» (*Stekel W.* Die Sprache des Traumes. S. 535).

в Вероне: Приап с отстраненой улыбкой указывает пальцем на змею, кусающую его фаллус (рис. 106).

681

Подобный же мотив находим и в «Страшном Суде» Рубенса (другое название картины «Потоп») (рис. 127), где на переднем плане змея оскопляет мужчину. Это изображение является объяснением смысла конца света*. Фантазии о мировом пожаре, вообще о катастрофическом конце мира — не что иное, как проекция изначального образа великого преобразования, энантиодромии жизни и смерти, которую Рубенс представляет как кастрирование змеей. Образ уничтожающего изменения, которое растворяет феноменальный мир индивидуального психического существования, зарождается в бессознательном и возникает в сознающем разуме в сновидениях и теневых предостережениях. И чем больше нежелание последнего учитывать эти признаки, тем более пугающими становятся сами символы, с помощью которых бессознательное дает о себе знать. Змея играет важную роль в снах, как символ страха. Из-за своей «ядовитости» ее появление часто служит ранним симптомом-предвестником физической болезни. Как правило, однако, змея выражает патологически активное или «констеллированное» бессознательное и те физиологические симптомы — главным образом, брюшные, — которые с ним связаны. Истолкование в любом данном случае зависит, как всегда, от инди-

* Роль, играемая змеей в мифологии, аналогична концу света. В «Прорицании вельвы» говорится, что «воды вздымаются, когда змей Мидгарда поднимается для истребления всех». Имя змея — Йормунганд, что дословно означает «чудовищный дракон» (*Paul H.* Grundriss der germanischen Philologie). Разрушитель мира волк Фенрир также имеет отношение к морю. Фен находится в Фенсалире («зале моря»), обиталище Фригг; первоначально это слово обозначало «море» (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. S. 179). Волк также заменяет змею или рыбу в сказке о Красной Шапочке, поскольку он типичный разрушитель.

видуальных обстоятельств и должно быть соответствующим образом модифицировано. В юности это означает страх жизни; в пожилом возрасте — страх смерти. В случае мисс Миллер фатальное значение зеленой змеи достаточно очевидно в свете последующих событий. Но не так легко сказать, что было действительной причиной бессознательного достижения победы. Необходимый биографический материал отсутствует. Я могу только сказать, что в таких случаях я очень часто замечал исключительно узкое сознание, тревожную ригидность установки и духовный и эмоциональный горизонт, с обязательностью приправленный детской наивностью, простодушием или педантичным предубеждением, предрассудком. Если судить из того малого, что мы знаем о мисс Миллер, то кажется, что это больше случай эмоциональной наивности: она недооценивала те возможности, которые были скрыты в ней самой, и слишком легко прыгнула в опасные глубокие воды, где уместным было бы определенное знание о тени. Таким людям необходимо давать как можно больше психологического знания. И даже если оно не предохранит их от вспышки психоза, тем не менее оно сделает прогноз более благоприятным и обещающим, что мне часто приходилось наблюдать. В пограничных случаях, таких, как этот, реальное психологическое понимание часто является вопросом жизни и смерти.

682

В начале нашего исследования имя героя вынудило нас сказать несколько слов о символике Попокатепетля, как «творящей» части человеческого тела; конец же драмы мисс Миллер показывает нам смерть героя на вулкане: земля поглощает его в свою глубину. Вулкан родил героя и дал ему имя — он же поглощает его под конец дня*. Из последних слов героя мы узна-

* Ср. тоску Гельдерлина в его поэме «Эмпедокл», а также путешествие Заратустры в ад, через жерло вулкана, ведущее в Гадес.

«Смерть есть обратное вхождение в мать. Поэтому египетский царь Мин (Микерин) велел похоронить дочь свою в деревянной позолоченной корове. Это являлось как бы гарантией



Рис. 127. Рубенс. Страшный Суд (Потоп). 1618–1620.
Старая Пинакотека, Мюнхен

ем, что его желанная возлюбленная, которая одна в состоянии понять его, носит имя «Я-ни-ва-ма». В этом имени мы находим те сладкие известные нам по «Гайавате» Лонгфелло лепечущие звуки из первого детства героя: ва-ва, ва-ма, ма-ма. Та, единственная, которая действительно понимает нас,— это мать. Префикс *ver-* в *verstehen* — «понимать» (древневерхненемецкое *firstan*), возможно происходит из древнего германского префикса *fri-*, который идентичен περί — «повсюду», «вокруг». Древневерхненемецкое *antfriston*, «толковать» считается идентичным с *firstan*. Следовательно, фундаментальное значение *verstehen* будет «находиться вокруг чего-то»*. *Comprehendere* и κατασυλλαμβάνειν оба выражают образ, схожий с немецким *erfassen* — «схватывать, постигать». Фактор, общий всем этим терминам, — идея окружения, обнимания. И вообще нет сомнения, что ничто в мире не обнимает нас так полно, как мать. Когда невротик жалуется, что «мир его не понимает», он косвенно признается в том, что ему недостает матери. Поль Верлен прекрасно выразил эту мысль в стихотворении «Мой давний сон»:

Я свыкся с этим сном, волнующим и странным,
В котором я люблю и знаю, что любим,
Но облик женщины порой неуловим —
И тот же и не тот, он тает за туманом.

И сердце смутное и чуткое к обманам
Во сне становится прозрачным и простым —
Но для нее одной! — и стелется, как дым,
Прохлада слез ее над тягостным дурманом.

Темноволоса ли, светла она? Бог весть.
Не помню имени — но отзвуки в нем есть
Оплаканных имен на памятных могилах,

возрождения. Корова была поставлена в великолепные покои — ей приносились жертвы. В других покоях, вблизи от нее, стояли изображения наложниц Микерина» (*Геродот*. История. II. Р. 129).

* *Kluge F*. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.

И взглядом статуи глядят ее глаза,
А в тихом голосе, в его оттенках милых,
Грустят умолкшие, родные голоса*.

IX. ЭПИЛОГ

683

Таков конец фантазиям мисс Миллер. Их меланхолический результат есть следствие, главным образом, того факта, что они прервались в тот критический момент, когда угроза вторжения бессознательного стала очевидной. Едва ли можно полагать, что мисс Миллер, которая, очевидно, не имела ни малейшего представления о реальном значении своих видений, — которые даже Теодор Флурнуа, несмотря на его великолепное чутье к подобным ценностям, не мог никак объяснить, — могла быть способной встретить следующую фазу этого процесса, а именно — ассимиляцию героя в свою сознательную личность с правильной установкой. Для того, чтобы так поступить, она должна была бы распознать, что от нее требовала судьба и каково было значение тех причудливых образов, которые прорывались в ее сознание. Очевидно, что в некоторой степени это была диссоциация, так как бессознательное двигалось вперед независимо и продолжало перемешивать образы, которые она сама неосознанно продуцировала и которые ощущала как чуждые и зловещие. Для постороннего наблюдателя совершенно ясно, что эти фантазии являлись продуктами деятельности психической энергии, не бывшими под контролем сознательного разума. Они представляли собой томление, тоску, побуждения и символические события, которые было совершенно невозможно оценить ни положительно, ни отрицательно. Инстинктивное побуждение, которое было попыткой извлечь сновидицу из детского сна, было встречено в штыки личной гордыней, которая была явно не к месту, а также, что необходимо

* Перевод А. Гелескула.

предположить, соответствующим узким моральным горизонтом, так что ничто не могло ей помочь понять духовное содержание символов. Наша цивилизация уже давно забыла о том, как думать символами, и даже сами теологи больше не используют герменевтику отцов Церкви. Лечение душ в протестантизме находится даже еще в более ужасном состоянии. Кто сегодня решился бы встать на путь вытаскивания основных идей христианства из «неразберихи патологических фантазий» для восстановительного ремонта? Для пациентов в подобных ситуациях спасительной оказывается та из них, в которой сам доктор подступает к делу со всей серьёзностью и дает пациенту возможность доступа к тем значениям, которые эти символы предлагают. Действуя таким образом, он дает пациенту возможность ассимилировать, по крайней мере, часть бессознательного и исправить угрожающую диссоциацию даже и этим количеством. Одновременно эта ассимиляция защищает от опасной изоляции, которую чувствует каждый, когда сталкивается с непостигаемым и иррациональным аспектом своей личности. Изоляция ведет к панике, и уже одно это часто становится началом психоза. Чем шире зазор между сознательным и бессознательным, тем быстрее сползание к фатальному расщеплению и развалу личности, которая у невротически предрасположенных индивидов ведет к неврозу, а у индивидов с психотической конституцией — к шизофрении и личностной фрагментации. Целью психотерапии, поэтому, является сужение и, в конечном итоге, избавление от диссоциации путем интеграции самих тенденций бессознательного в сознательный разум. В норме эти побуждения реализуются бессознательно или, как мы говорим, «инстинктивно», и, хотя их духовное содержание остается незамеченным, оно, тем не менее, внушает себя исподволь в сознательную духовную жизнь пациента, главным образом, в замаскированной форме, без того, чтобы быть им осознанным. Все это проходит гладко и без особых трудностей, так, что сознание обретает определенные идеи в символической форме. «Для тех, у кого есть символ, путь легок», — говорят алхимики. Если, с другой стороны, уже существует тенденция к диссоциации, возможно, относящаяся к

периоду юности, то тогда любой успех бессознательного только увеличивает этот зазор между ним и сознанием. Как правило, тут нужна помощь извне, чтобы поправить положение и соорудить соответствующий мост. Если бы я лечил мисс Миллер, то смог бы рассказать ей некоторые вещи, о которых я написал в этой книге, с тем, чтобы достроить ее сознательный разум до того места, где он смог бы уже понимать содержания коллективного бессознательного. Без помощи этих «коллективных представителей», имеющих психотерапевтическую ценность даже для первобытных, невозможно понять архетипические ассоциации продуктов бессознательного. В любом смысле этого недостаточно, чтобы пытаться что-то сделать, не имея на руках ничего, кроме личностно-ориентированой психологии. Любой, кто попытается лечить серьезные диссоциации, должен знать кое-что из анатомии и эволюционной истории разума, который он, собственно, и настраивается исцелять. От доктора, который лечит соматические болезни, требуется определенное знание об анатомии, физиологии, эмбриологии и сравнительной эволюции. Невротические диссоциации могут, кстати говоря, лечиться с помощью чисто персоналистической психологии, но не проблемы переноса, которая возникает в большинстве случаев и всегда таит в себе коллективные содержания.

684

Случай мисс Миллер — классический пример бессознательных проявлений, предшествующих серьезному психическому расстройству. Их присутствие ни в коем случае не доказывает, что расстройство подобного типа непременно возникнет. Это, как я уже говорил, зависит, среди прочего, от того, является ли установка по отношению к ним положительной или отрицательной. Случай Миллер как нельзя соответствует моей книге, поскольку я не имел никакого личного касательства к данному случаю и поэтому могу легко отринуть часто повторяющееся обвинение в том, что я «влиял» на пациента. Окажись этот случай под «лечебным оком» с самого начала прояв-

ления спонтанных фантазий, то, например, последний эпизод с Шивантопелем мог бы принять совершенно иной оборот, и сам конец, как мы могли бы надеяться, был бы менее катастрофическим.

685

Этими замечаниями мы заканчиваем свою программу. Мы имели намерение исследовать индивидуальную систему фантазий относительно ее соответствий с источниками, но при этом натолкнулись на проблемы столь огромные, что все старание наше вполне охватить и понять их по необходимости оказалось лишь поверхностной планировкой путей, по которым, быть может, с успехом пойдет будущий исследователь. Не могу согласиться со взглядом, требующим отказа от известных рабочих гипотез, по той причине, что они, быть может, не имеют непреходящей значимости, или потому, что они, может быть, вообще ошибочны. Разумеется, я старался, по возможности, избегать ошибок, могущих стать особенно гибельными на этой головокружительной тропе, ибо опасность подобных исследований мне хорошо известна. Мы, врачи, не столь счастливо устроены, как исследователи в областях науки. Мы не можем выбирать сами себе задания или размечать ту территорию, которую хотим обследовать, так как больной человек, который обращается к нам за помощью, выдвигает перед нами непредвиденные проблемы и ожидает от нас осуществления терапевтической задачи, относительно которой мы не вправе чувствовать свою неадекватность. Самый сильный побудительный мотив не прекращать поиск всегда исходил для меня из моей практики, и заключался он в простейшем вопросе, который ни один человек не может игнорировать: «Как можешь ты лечить то, чего не понимаешь?» Сновидения, грезы, фантазии и галлюцинации являются выразителями ситуации. Если я не понимаю самих снов, то я не могут понять и саму ситуацию, в которой пребывает пациент, и какова в таком случае польза от моего лечения? В мои намерения при работе с пациентами никогда не входило оправдывать свои теории; гораздо более

важным мне казалось понять их ситуацию во всех ее аспектах, в число которых, естественно, входит и компенсаторная активность бессознательного. Таким был и случай с мисс Миллер. Я попытался понять ее ситуацию как можно лучше и обосновал результаты своих усилий, как пример целого класса проблем, характер и объем которых требуют от доктора, который хочет практиковать психотерапию, научного знания. Он нуждается в науке о психическом, а не только в теории о нем. Я смотрю на работу науки не как на соревнование в том, чтобы быть правым, а как на умножение и углубление человеческого знания. И работу свою я адресую тем, кто думает и чувствует о науке похожим образом.

В заключение не могу не поблагодарить всех поддержавших меня своею помощью в моих изысканиях; в особенности, дорогую мою жену и друзей моих, бескорыстной поддержке которых я многим обязан.

ФАНТАЗИИ МИСС МИЛЛЕР*

Глава, содержащая введение на пяти страницах, подписанное Теодором Флурнуа, здесь не приводится. Во введении Флурнуа говорит о материале Миллер как о *traduction***, из чего становится очевидным, что мисс Миллер написала свой очерк на английском, и он был переведен (Флурнуа?) на французский. Флурнуа пишет о мисс Миллер следующее: «Молодая американка, которая проучилась семестр в Женевском университете и которая сейчас продолжает блестящую карьеру журналиста и лектора в Соединенных Штатах». Происхождение воспоминаний Миллер никогда не было известно и, в соответствии с этим, в настоящем издании, равно как и в переводе Хинкла 1916 года (где, однако, полный текст Миллер не был приведен, как это сделано здесь), требовался двойной перевод. Профессор Юнг основывался в своем исследовании на французской версии и поэтому некоторые слова и отрывки, которые он считал важными, приводятся в скобках на французском языке. Также здесь отмечены слова и отрывки, которые в публикации Флурнуа были оставлены на английском.

Примеч. англ. ред.

---

* Переведено из: Quelques faits d'imagination creatrice subconsciente // Archives de psychologie. Geneva, 1906. P. 36–51.

** Перевод (*фр.*).

НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ ПОДСОЗНАТЕЛЬНОГО ТВОРЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ МИСС ФРАНК МИЛЛЕР ИЗ НЬЮ-ЙОРКА

I. ЯВЛЕНИЯ ПЕРЕХОДНОЙ СУГГЕСТИИ, ИЛИ МГНОВЕННОГО САМОВНУШЕНИЯ

Под этим, за неимением лучшего термина, я подразумеваю любопытное явление, которое я наблюдала у себя и которое происходило в различных формах. Оно заключается в том, что в определенные моменты и всего в течение нескольких секунд впечатления или чувства другого человека так сильно передавались мне, что казалось, они мне и принадлежат, хотя после того, как суггестия заканчивалась, я была совершенно уверена, что это неправда. Вот несколько примеров:

1. Я страстно люблю икру, запах и вкус которой, в свою очередь, очень отталкивает некоторых членов моей семьи. И если один из них, как только я соберусь съесть ее, начнет выражать свое отвращение, это отвращение сразу же передается мне так ощутимо, что на несколько мгновений я чувствую полное отвращение к запаху и вкусу икры. Однако требуется лишь минутное усилие, чтобы развеять это впечатление и обнаружить, что икра вкусна и прелестна, как всегда.

2. Здесь, с другой стороны, пример передачи радостного впечатления. Некоторые ароматы и запахи влияют на меня весьма неприятно, потому что пахнут слишком сильно. Это делает меня почти больной и доводит до тошноты. Опять же, если дама начинает нюхать свой одеколон, рекомендуя мне его сильный и изысканный аромат, ее удовлетворение на момент станет моим, — наверное, не больше, чем на три или пять секунд, — после чего оно растворится, оставляя место моей обычной неприязни к сильным запахам. Кажется, мне намного легче отпустить приятную суггестию и вернуться к своему настоящему чувству неприязни, чем сделать наоборот.

3. Когда я с большим интересом слежу за историей, читая или слушая ее, у меня часто возникает иллюзия, что я реально принимаю в ней участие, а не просто слушаю или читаю. Это особенно отмечается во время прекрасных театральных постановок (например, с участием Сары Бернар, Дьюза или Ирвинга). Иллюзия становится полностью захватывающей в некоторых очень трогательных сценах в «Сирано де Бержерак», например, когда Христиан оказался убит и Сара Бернар бросилась к нему, чтобы остановить кровотечение из раны, я почувствовала настоящую пронзительную боль в моей собственной груди, прямо там, где Христиан, как предполагалось, получил удар. Такого рода суггестия может продолжаться минуту или секунду.

4. Такие мгновенные суггестии иногда принимают очень любопытный вид, при котором воображаемая часть акцентируется. Например, мне страшно нравились морские путешествия, и я сохранила особенно яркое воспоминание от пересечения Атлантики. Так вот, кто-то недавно показал мне прекрасную фотографию парохода посреди океана; и на мгновение иллюзия захватила своей силой и красотой, — я почувствовала вибрацию машины, подъем волн, качание корабля. Вряд ли это продолжалось более секунды, но во время этого просто ценного мгновения было так, как будто я снова оказалась в море. Это же явление повторилось, хотя и менее явно, когда я увидела эту же фотографию спустя несколько дней.

5. Вот пример очевидного продолжения творческой фантазии. Однажды, когда я принимала ванну и собиралась исполь-

зовать душ, я стала накручивать полотенце вокруг головы, чтобы защитить волосы от воды. Полотенце из толстого материала приобрело коническую форму. Я стояла напротив зеркала, чтобы закрепить его крепко на месте. Коническая форма, без сомнения, поразительно напоминала заостренные головные уборы древних египтян; даже если это и не правда, мне показалось, на одно мгновение и с почти захватывающей дыхание ясностью, что я была на пьедестале, вылитая египетская статуя, каменная и недвижимая — одна нога вперед,— держащая знаки отличия в своих руках и т. д. Это действительно было прекрасно и с сожалением я почувствовала, что впечатление исчезает, как радуга; оно, как и радуга, слегка вернулось, прежде чем все исчезло.

6. Еще одно явление. Художник с определенной репутацией очень сильно хотел проиллюстрировать некоторые из моих публикаций. Но на этот счет у меня есть свои собственные идеи и мне трудно угодить. Однако мне удалось заставить его нарисовать несколько пейзажей, например Женевского озера, где он никогда не был. Создалась иллюзия, что я смогла заставить художника изобразить вещи, которых он никогда не видел, и опосредованно передать ощущение окружающей атмосферы, которую он никогда не чувствовал. Вкратце, я использовала его, как он использует карандаш, следовательно, просто как инструмент.

Я не придаю особого значения вещам, которые только что описаны, — они столь беглые и туманные! — и я думаю, что все люди с выразительным темпераментом и воображением, люди, которые активно сопереживают внешним впечатлениям, испытывают подобные явления. Они не кажутся мне значительными сами по себе до тех пор, пока они не помогут понять другие, менее элементарные вещи. Я верю, что этот сочувствующий и сопереживающий (sympathetic)* темперамент в людях, чье здоровье вполне нормально, играет большую роль в создании или в возможности таких «суггестивных» образов и впе-

* На английском языке в публикации Флурнуа.

чатлений. Таким образом, хотя может это не то, на психическом горизонте может происходить что-то новое, отличное от того, что человек знает, роскошное и ослепляющее, как радуга, и такое же естественное в своей причине и происхождении? Конечно, эти странные маленькие переживания (я имею в виду последнее из тех, что перечислены) отличаются от обычного, каждодневного течения жизни так же, как радуга отличается от голубого неба.

Цель немногих предшествующих наблюдений — послужить введением к двум или трем последующим, более важным, которые, в свою очередь, кажется, проливают некоторый свет на еще более сложные и таинственные явления, испытанные другими людьми и которые заставили их потерять голову, потому что они были неспособны или не хотели анализировать анормальные, подсознательные или бессознательные процессы в их душе.

II. «СЛАВА БОГУ»: СТИХОТВОРЕНИЕ ИЗ СНА

1. Невозможно представить ничего более восхитительного, чем морское путешествие из Одессы в Геную зимой, с короткими, но очаровательными остановками в Константинополе, Смирне, Афинах, в портах Сицилии и на западном побережье Италии... Нужно быть обывателем, лишенным любого эстетического чувства, чтобы не прийти в восторг от великолепия Босфора или не откликнуться всей душой, увидев следы истории в Афинах...

Таким было морское путешествие, в котором я имела счастье участвовать в возрасте двадцати лет вместе с моей семьей в 1898 году.

После долгого и трудного рейса из Нью-Йорка в Стокгольм, затем в Санкт-Петербург и Одессу было настоящим удовольствием [une véritable volupte'] покинуть мир городов, шумных улиц, дел — и, короче, отойти от земли — и очутиться в мире волн, неба и тишины... Я провела часы у края палубы корабля, мечтая, разлегшись в кресле. Все истории, легенды и мифы тех стран, которые я видела на расстоянии, вернулись ко мне, перепутываясь, растворенными в каком-то светящемся тумане,

в котором реальные вещи утратили свою значимость, в то время как мечты и идеи стали фактами единственной подлинной реальности. Сперва я даже избегала компаний и была погружена в мечтания, где все, что мне было известно по-настоящему прекрасного, красивого и хорошего, вернулось в сознание с новой силой и жизнью. Также я провела большую часть своих дней, занимаясь написанием писем отсутствующим друзьям, читая или царапая небольшие кусочки поэзии на память о разнообразных местах, которые мы посетили. Некоторые из этих стихотворений были довольно серьезного характера. Но по мере того, как путешествие близилось к концу, морские офицеры превосходили сами себя в доброте и любезности [se montrerent tout ce qu'il y a de plus empresses et aimables], и я провела много забавных часов, уча их английскому.

Вдали от побережья Сицилии, в порту Катании я написала морскую песенку, которая, однако, лишь слегка выходила за рамки вариаций хорошо известной песни о море, вине и любви («Brine, wine and damsels fine»*). Итальянцы все, как правило, хорошие певцы, и один из офицеров, будучи на карауле и распевая ночью на палубе, произвел на меня сильное впечатление и подал мне идею написать слова, которые могли бы подойти к его мелодии.

Вскоре после этого я сделала все, почти как в старой поговорке «увидеть Неаполь и умереть», так как в Неапольском порту я начала с того, что очень сильно заболела (хотя и не очень опасно); затем я достаточно выздоровела, чтобы сойти на берег и посмотреть главные виды города из экипажа. Эта вылазка ужасно утомила меня, и, так как мы намеревались посетить Пизу на следующий день, я вскоре вернулась на борт и рано легла спать, не думая ни о чем более серьезном, чем о хорошем виде офицеров и уродливости итальянских попрошаек.

2. Из Неаполя в Ливорно — одна ночь на корабле, во время которой я спала сравнительно хорошо — мой сон редко бывает глубоким и без сновидений, — и мне показалось, что голос моей мамы разбудил меня как раз в конце следующего сна,

* Соль, вино и прекрасные девицы (*англ.*).

который, таким образом, имел место прямо перед пробуждением.

Сперва я смутно осознала слова «when the morning stars sang together»*, которые послужили как бы прелюдией, если можно так сказать, к затрагиваемой идее творения и к могущественным хоралам, разносящимся эхом по всей вселенной. Но вместе с беспорядком и страшными, подчас противоречивыми, характеристиками снов все это было смешано с хором из ораторий ведущих музыкальных обществ Нью-Йорка и с неясными воспоминаниями мильтоновского «Потерянного рая». Затем медленно из этого попурри появились слова и чуть позже выстроились в три строфы моим почерком, на листе обыкновенной писчей бумаги с голубыми линиями, на странице моего старого поэтического альбома, который я всегда ношу с собой. В общем, они появились передо мной точно так же, как в действительности, спустя несколько минут, в моей книге.

В тот самый момент мама позвала меня: «Ну-ка, просыпайся! Ты не можешь спать весь день и одновременно увидеть Пизу!» Это заставило меня спрыгнуть с койки, крича: «Не разговаривай со мной! Ни слова! У меня только что был самый красивый сон в моей жизни, настоящая поэма! Я видела и слышала слова, стихи, даже рефрен. Где моя записная книжка? Я должна записать его сразу же, пока я ничего не забыла». — Моя мама, привыкшая видеть меня пишущей все время, приняла этот каприз по-хорошему и даже восхитилась моим сном, который я ей рассказала, как только смогла передать его в предложениях. Потребовалось несколько минут, чтобы найти мою записную книжку и карандаш и накинуть что-нибудь из одежды; но как бы быстро это ни было, задержка была достаточной, чтобы мое мгновенное воспоминание сна начало немного угасать; так что когда я была готова писать, слова потеряли что-то в своей ясности. Однако первая строфа пришла достаточно легко; вторую вспомнить было труднее, и мне стоило больших усилий, чтобы восстановить в памяти последнюю, отвлекаясь на чувство, что я представляю довольно нелепую фигуру, сидящую, словно на

* Когда утренние звезды пели вместе (*англ.*).

насесте, на верхней полке каюты. Я, полуодетая, заканчивала царапать что-то, в то время как мама подшучивала надо мной. Поэтому первая версия оставляла желать многого.

Мои обязанности гида захватили меня после этого до конца нашего длинного путешествия. Прошло не меньше нескольких месяцев, когда моя учеба в Лозанне уже вошла в норму, мысль об этом сне вернулась, чтобы преследовать меня в спокойствии одиночества. Затем я написала вторую версию своего стихотворения, более точную, чем первая,— я имею в виду, много ближе к первоначальному сну. Здесь я привожу обе формы*.

ПЕРВАЯ ВЕРСИЯ

When God had first made Sound,
A myriad ears sprang into being
And throughout all the Universe
Rolled a mighty echo:
«Glory to the God of Sound!»

When beauty (light) first was given by God,
A myriad eyes sprang out to see
And hearing ears and seeing eyes
Again gave forth that mighty song:
«Glory to the God of Beauty (Light)!»

When God has first given Love,
A myriad hearts lept up;
And ears full of music, eyes all full of Beauty,
Hears of full of love sang:
«Glory to the God of Love!»

Когда впервые в мир явился Звук
Божественною силой Провиденья,
Сам Бог проник в новорожденный слух
Вселенной. Пробудилось вдохновенье,
И ясным, и могущественным эхо
Пронзилось все, умеющее слышать:
«Во славу Господа! Да будет Звук!»

* Обе версии дошли до нас лишь на английском языке.

Когда прорезал тьму извечный Свет,
Глаза возникли, чтоб увидеть чудо,
И мириады звуков ниоткуда
Слились во всеобъемлющую песнь:
«Во славу Господа! Да будет Свет!»

Когда впервые вечная Любовь
По Божьей воле озарила Свет,
То мириады любящих сердец
Воспели жизнь, что воссоздал Творец,
Симфонией без края, без начала
Сама Вселенная сверкала и звучала:
«Во славу Господа! Бог есть Любовь!»

ВТОРАЯ ВЕРСИЯ
(более точная)

When the Eternal first made Sound
A myriad ears sprang out to hear,
And throughout all the Universe
There rolled an echo deep and clear:
«All glory to the God of Sound!»

When the Eternal first made Light,
A myriad eyes sprang out to look,
And hearing ears and seeing eyes
Once more a mighty choral took:
«All glory to the God of Light!»

When the Eternal first gave Love,
A myriad hearts sprang into Life;
Ears filled with music, eyes with light,
Pealed forth with hearts with love all rife:
«All glory to the God of Love!»

И Вечность породила Звук,
И звук возник,
Все пробудив, умеющее слушать.
Вселенная наполнилась звучаньем,

И громогласным эхо прокатилось:
«Во славу Всемогущего Творца!»

И вечность породила Свет
И Свет впервые коснулся мириадов новых глаз.
И слух и зренье воплотились в глас,
В могущественный хор, величественно певший:
«Во славу Всемогущего Творца!»

И пробудилась в Вечности Любовь
И ожил сонм пылающих сердец,
Раздался мощный колокольный звон —
Услышан и увиден был Творец!
«Вся слава Господу! Бог есть Любовь!»

3. Никогда не будучи адептом спиритуализма и противоестественного (которое я отличаю от сверхъестественного), я принялась за работу спустя несколько месяцев, пытаясь обнаружить возможные причины и необходимые условия для такого сна.

Что поразило меня больше всего и все еще кажется мне необъяснимой фантазией, это то, что в противоположность Моисею, в книги которого я всегда верила, мое стихотворение поставило создание света на второе место вместо первого. Возможно, интересно будет вспомнить, что Анаксагор тоже описал возникновение космоса из хаоса посредством вихря, который обычно не происходит, не производя звука. Но в это время я еще не изучала философию и ничего не знала ни об Анаксагоре, ни о его теориях о нус'е (nous), которые я обнаружила и подсознательно им следовала. Я также была в полном неведении имени Лейбница и следствий его доктрины «deum Deus calculat fit mundus» — «как Бог исчислил, так в мире стало».

Но давайте вернемся к тому, что я обнаружила в отношении возможных источников моего сна.

Прежде всего, есть мильтоновский «Потерянный рай», прекрасное издание которого с иллюстрациями Густава Доре есть у меня дома и которое я хорошо знаю с детства. Затем Книга Иова, которую читали вслух с тех времен, как я себя помню.

А теперь, если вы сравните мою первую строчку с первыми словами «Потерянного рая», вы обнаружите тот же размер (◡–/◡–/◡–/◡–/):

Of man's first disobedience...*

Кроме того, общая идея моего стихотворения слегка напоминает разные отрывки в Книге Иова, а также одно или два места в оратории Генделя «Творение»** (которая в беспорядке появилась в начале сна).

Я помню, что в возрасте пятнадцати лет я была очень взволнована статьей, которую мама мне прочитала, о том, что «идея создает свой собственный объект», и провела почти всю ночь без сна, заинтересованная тем, что это все может означать. С девяти до шестнадцати лет я ходила по воскресеньям в пресвитерианскую церковь, в которой пастор был высокообразованным человеком, сейчас он президент хорошо известного колледжа. И вот одно из самых ранних воспоминаний о нем: я помню себя еще довольно маленькой девочкой, сидящей на нашей большой скамейке в церкви и пытающейся не дать себе заснуть, не будучи в состоянии понять, что он подразумевал, когда говорил нам «Хаос», «Космос» и «Дар Любви».

С уважением к снам я вспоминаю, как однажды в возрасте пятнадцати лет, когда я готовилась к экзамену по геометрии и легла спать, будучи неспособной решить ни одной из задач. Я проснулась посреди ночи, села в кровати, повторила себе формулу, которую только что открыла во сне, и затем легла спать снова, а наутро все прояснилось у меня в голове. — Что-то очень похожее произошло с латинским словом, которое я пыталась вспомнить. — Мне также снилось много раз, что друзья издалека пишут мне, и это как раз перед тем, как письмо от них приходило в действительности; очень простое объяснение заключается в том, что пока я спала, я приблизительно подсчитала время, когда друзья, возможно, мне напишут, и мысль

* О первом преслушанье...

** Наверное, подразумевается оратория Гайдна «Творение». — *Примеч. К. Г. Юнга.*

о реальном получении письма заменилась во сне ожиданием его вероятного получения. Я вывожу это заключение из того факта, что у меня было несколько снов о получении писем, за которыми не следовало их прибытия.

Чтобы суммировать мои размышления о предшествующем тем фактом, что я сочинила несколько стихотворений во время сна, сон не кажется мне таким необычайным, как показался сначала. Мне кажется, что мой сон родился в результате смешения в моем сознании «Потерянного рая», Книги Иова и «Творения» с идеями вроде «Идея самопроизвольно создает свой собственный объект», «Дар любви», «Хаос» и «Космос». Прямо как маленькие кусочки цветного стекла в калейдоскопе создают изумительные и редкие образцы, также, по моему мнению, фрагменты философии, эстетики и религии смешались друг с другом в моем разуме — под стимулирующим воздействием морского путешествия и мимолетно увиденных стран, в соединении с огромной тишиной и неосязаемым очарованием моря — создали этот прекрасный сон. Было только это и ничего большего*.

III. «МОТЫЛЕК СОЛНЦУ»: ГИПНОТИЧЕСКАЯ ПОЭМА

День перед отъездом из Женевы в Париж был чрезвычайно изнурительным. Я совершила экскурсию по Салеве и по возвращении нашла телеграмму, что я должна собрать сумки, уладить свои дела и отправляться в течение двух часов. Моя усталость была такой, что я с трудом проспала час. В женском купе было ужасно жарко. К четырем часам я отняла свою голову от сумки, которая служила подушкой, села и расправила свои распухшие конечности. Крошечная бабочка или мотылек билась и рвалась к свету, сверкающему через стеклянную панель за занавеской, качающейся вместе с движением поезда. Я легла и попыталась заснуть снова. Это мне почти удалось; так сказать, я оказалась настолько спящей, насколько возмож-

* Процитировано на английском и французском: «Ce ne fut que cela et rien de plus!» (*фр.*); «Only this and nothing more!» (*англ.*).

но без полной потери самосознания. Именно тогда следующее стихотворение вдруг пришло мне на ум. Невозможно было отогнать его, несмотря на мои повторяющиеся усилия. Я взяла карандаш и сразу же записала его.

THE MOTH TO THE SUN*

I longed for thee when first I crawled to consciousness.
My dreams were all of thee when in the chrysalis I lay.
Off myriads of my kind beat out their lives
Against some feeble spark once caught from thee.
And one hour more — and my poor life is gone;
Yet my last effort, as my first desire, shall be
But to approach thy glory: then, having gained
One raptured glance, I'll die content,
For I, the source of beauty, warmth and life
Have in his perfect splendor once beheld!

МОТЫЛЕК СОЛНЦУ

Я ждал тебя, когда во мне пробудилось сознание,
Все сны, которые я видел беспомощной куколкой,
были о тебе.
Часто мириады моих собратьев теряют свои жизни
Во имя слабой искры, однажды пойманной от тебя.
Пройдет всего лишь час — и моя бедная жизнь иссякнет,

* Название и сама поэма написаны по-английски. Мисс Миллер показала мне свой изначальный набросок, написанный очень неровно, с учетом движения поезда. На нем одно или два зачеркивания или исправления деталей, написанные такими же каракулями, как и все остальное, которое она сделала сразу под перечитыванием отрывка, как только он был завершен. Единственное, что стоит отметить, касается первой строки, которая сначала была написана как «Я ждал тебя, когда сознание впервые пробудилось»; последние три слова пересечены большой линией, ведущей прямо вниз в конец страницы, где написан вариант «впервые я достиг осознания». — *Примеч. Т. Флурнуа.*

Однако мое последнее усилие, как и мое первое желание, будет
Прикоснуться к твоей славе. Завоевав
Один восхищенный взгляд, я умру счастливым,
Так как и я — источник красоты, тепла и жизни,
Я, прикоснувшийся к самому совершенству, воплощенному тобой!

Это маленькое стихотворение оказало глубокое влияние на меня. Я сначала не могла найти достаточно ясное и прямое ему объяснение. Но, спустя несколько дней, подняв философскую статью, которую я прочитала в Берлине предыдущей зимой и которая привела меня в настоящий восторг, я, читая ее вслух своей подруге, наткнулась на следующие слова: «Такую же страсть испытывает мотылек к звезде, человек к Богу...» Я совсем их забыла, но мне кажется довольно очевидным, что эти слова снова появились в моем гипнотическом стихотворении. Кроме того, пьеса под названием «Мотылек и пламя»*, кото-

* Комедия в трех действиях американского драматурга Клайда Фитча, поставленная в Нью-Йорке 11 апреля 1898 года. Последующее краткое содержание ее сюжета (из обзора в «Нью-Йоркском театральном обозрении» от 16 апреля 1898 года) приводится in extenso по причине интересной связи с характером героини и ее проблемами.

«Мотылек и пламя» начинается с детского праздника, организованного мистером и миссис Уолтон у себя дома в Нью-Йорке. Их дочь Мэрион отказала в любви Дугласу Роудсу, чтобы обручиться с Недом Флетчером, человеком с темным прошлым, который, как она ожидает, изменится. У детей вечеринка в самом разгаре, когда стук сверху и грохот канделябров возвещают о самоубийстве хозяина в своей комнате. Уолтон, зная, что Флетчер жулик, и боясь позора, который упадет на свадьбу Мэрион и Флетчера, убивает себя. Пока гости не знают, веселье продолжается. Мэрион после того, как узнает ужасающую новость, спотыкается в комнате и падает в объятья матери, произнося через рыдания ужасную правду, в то время как дюжина

рую я видела несколько лет назад, тоже пришла ко мне в голову, как другой возможный источник стихотворения. Вы видите, как часто слово Мотылек производило на меня впечатление! — Я также добавляю, что весной я читала подборку стихотворений Байрона, которые мне так понравились, что я часто окунаюсь в них. Кроме того, обнаруживается огромная схожесть в рифме последних двух строк, «For I the source...» и вот этих Байрона:

Now let me die as I have lived faith
Nor tremble tho' the Universe should quake!
(Позволь мне умереть, как я жил,
И не дрожать, даже когда всколебается вся вселенная.)

Возможно, что мои частые чтения этой книги оказали на меня влияние и послужили вдохновению, что одинаково с точки зрения как смысла, так и ритмической формы.

ничего не подозревающих гуляк танцуют и поют песенки о женщинах. Семья находится в глубоком стрессе, и Флетчер, как обрученный любовник Мэрион, объявляет о своем намерении сдержать слово перед семьей Уолтонов.

Следующее действие разворачивается в церкви святого Губерта, где должна произойти свадьба Флетчера и Мэрион. Церемония грубо прерывается женщиной, которая требует, чтобы Флетчер женился на ней и дал свое имя ее ребенку. Флетчер отвергает историю этой женщины, и Мэрион верит ему. Но нарушительница настаивает и встает между будущими супругами. Тогда Флетчер жестоко ее ударяет. Мэрион в ужасе кричит: «Трус!» и, бросив свадебный букет к его ногам, выбегает из церкви.

В последнем действии Флетчер пытается запугать и заставить Мэрион выйти за себя замуж, говоря ей, что ее отец был обязан своим уважаемым положением тому факту, что его (Флетчера) деньги спасли честь имени Уолтонов в глазах людей. Но она отказывается примириться с ним и выходит замуж за все еще преданного Роудса. Флетчер в раскаяньи клянется жениться на женщине, которую он презирал. Так оканчивается пьеса. — *Примеч. англ. ред.*

Сравнивая это стихотворение, которое пришло ко мне в полубодрствующем состоянии, с тем, которое было написано в бодрствующем состоянии, с одной стороны, и с предыдущим стихотворением (часть II), которое пришло ко мне во время крепкого сна, мне кажется, что эти три категории формируют совершенно естественную серию. Промежуточное состояние формирует простой и легкий переход между двумя крайностями и, таким образом, рассеивает все подозрения о вмешательстве «оккультного», которое можно иметь в отношении стихотворения, пришедшего ко мне во время сна.

IV. «ШИВАНТОПЕЛЬ»: ГИПНОТИЧЕСКАЯ ДРАМА

Пограничные явления — или, если вам будет угодно, работа мозга в полусонном состоянии — являются особенно интересными мне, и я верю, что их детальное и разумное рассмотрение сделают много в прояснении тайн так называемых «духов» и развеют суеверия в их отношении. Именно с этой мыслью в сознании я посылаю вам наблюдение, которое в руках кого-нибудь менее осторожного в отношении точной истины или менее усердного в отношении украшательств и усилений может положить начало некоему фантастическому роману, выдуманному сплетениями ваших медиумов. Я переписала последующее наблюдение настолько тщательно, насколько возможно из заметок, которые я сделала сразу же после полусна — между сном и явью, и ограничила себя до вставок между скобками [] одной или двух ремарок и писем, относящихся к объяснению последующих заметок.

Наблюдение 17 марта 1902 года.
Полчаса после полуночи.

1-я фаза. — После вечера проблем и тревог я легла спать в половине двенадцатого. Я чувствовала беспокойство; не могла заснуть, хотя была очень уставшей.

У меня было впечатление, что я находилась в восприимчивом настроении. В комнате не было света. Я закрыла глаза, и у меня появилось ощущение чего-то, что должно произойти.

Затем я почувствовала, как огромное расслабление овладело мной, и я оставалась настолько пассивной, насколько возможно. Затем появилось впечатление того, что мне собираются что-то сообщить. Казалось, как будто сами собой повторялись во мне слова — «Говори, Господи, твоему внемлющему слуге — открой ты мои уши». Голова сфинкса вдруг появилась в поле зрения, в египетском окружении, затем она исчезла. В это мгновение мои родители воззвали ко мне, и я сразу же им ответила совершенно связным образом, в доказательство того, что я не спала.

2-я фаза: — Вдруг виденье ацтека, завершенное в каждой детали: рука открыта, с большими пальцами, голова в профиль, вооружен, с головным убором, напоминающим головной убор североамериканских индейцев. В целом, все это напоминает изображения на камнях мексиканских монументов [примечание А]. Имя «Ши-ван-то-пель» создается кусочек за кусочком и, кажется, принадлежит предыдущему персонажу, сыну инка из Перу [примечание В]. Затем толпа людей. Лошади, битва, вид на *город мечты* [примечание С]. — Странное хвойное дерево с узловатыми ветвями, плывет по заливу в лиловой воде, перепендикулярный утес. Смешение звуков, напоминающих Ва-ма, ва-ма и т. д.

(Пропуск) — Декорации превращаются в лес. Деревья, растения, кустарники и т. д. Фигура Шивантопеля поднимается с юга, верхом на лошади, задрапированного в одеяло ярких цветов красного, голубого и белого. Индеец, одетый в оленью кожу, в бусах и украшенный перьями [примечание D] ползет украдкой вперед, готовясь запустить стрелу в Шивантопеля, который оголяет свою грудь в знак угрозы [примечание Е]; и индеец, загипнотизированный этим видом, ускользает и исчезает в лесу. Шивантопель опускается на холмик, заставляет лошадь пастись на привязи, а сам произносит следующий монолог, весь на английском*:

> С вершин хребтов этих континентов [наверное, намек на Анды и Скалистые горы], с самых отдаленных равнин, я

* В оригинале приведена Флурнуа по-французски.

бродил за сотню лун после того, как покинул дворец моего отца [примечание F], всегда преследуемый моим безумным желанием найти «ее, которая поймет». Камнями я соблазнил много красивых женщин; поцелуями я пытался вытянуть секреты их сердец, отважными делами я заслужил их восхищение. [Он рассматривает одну за другой женщин, которых он знал.] Чи-та, принцесса моего племени... она была глупой, надута, как индюк, без единой мысли в голове, кроме как о безделушках и духах. Та-нам, крестьянская девушка... Ба! Совершенная свинья, грудь и брюхо, не думающая ни о чем, кроме наслаждения. И еще Ки-ма, жрица — просто попугай, повторяющий пустые фразы, усвоенные от жрецов, все напоказ, без настоящего понимания и искренности, недоверчивая, жеманная, лицемерная!.. Алас! Не та, которая понимает меня, похожа на меня или душа которой дополняет мою (дословно: как сестра для меня) [примечание G]. Нет ни одной среди их всех, которая бы понимала мою душу, ни одной, которая читала бы мои мысли, — далеко от этого; ни одной, способной искать блестящие вершины со мной или расшифровывать со мной сверхчеловеческое слово Любовь!

(Пропуск) — Он скорбно кричит: «Во всем мире нет ни одной! Я искал среди сотен племен. Я постарел на тысячу лун после того, как начал. Никогда не будет никого, кто узнает мою душу? — Да, всемогущий Бог, да! — Но десять тысяч лун прибудут и убудут прежде, чем ее чистая душа родится. И из другого мира ее родители придут в этот. Ее кожа будет бледной, у нее будут русые волосы. Она будет знать печаль еще до того, как мать родит ее. Страдание будет ее спутником, она тоже будет искать — и не найдет никого, кто понимает ее. Много поклонников пожелают ухаживать за ней. Соблазн часто будет нападать на ее душу, но она не уступит... В ее снах (мечтах) я буду приходить к ней, и *она поймет* [примечание I]. Я пришел за тысячу лун до ее времени, и она пришла на десять тысяч лун позднее. *Но она поймет*! Да, но раз в десять тысяч лун рождается душа, как у нее».

(Пропуск) — Зеленая гадюка стремительно выныривает из кустов, скользит к нему и жалит его в руку; затем она нападает на его лошадь, которая первая умирает. Затем Ши-ван-то-пель говорит своей лошади: «Прощай, преданный брат! Войди в свой покой! Я любил тебя, и ты служил мне хорошо. Прощай, я присоединюсь к тебе скоро!» Затем змее: «Благодарю, младшая сестра, ты положила конец моим странствиям (бреду)». Теперь он вопит от боли и взывает в молитве: «Всемогущий Бог, возьми меня скорей, я искал, чтобы узнать тебя и следовать твоим законам. О-о, терпи мое тело разврата и упадка и стань падалью для орлов!» Огнедышащий вулкан появляется на расстоянии [примечание К], слышен гул землетрясения, за которым следует оползень. Ши-ван-то-пель кричит в сильнейшей муке, в то время как земля покрывает его тело: «А-а, она поймет! Джа-ни-ва-ма, Джа-ни-ва-ма, ты, которая понимает меня лучше всего!»

ЗАМЕЧАНИЯ И ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ КОММЕНТАРИИ

Я думаю, вы согласитесь, что как работа воображения эта гипнотическая фантазия вполне заслуживает немного внимания. Конечно, ей не хватает сложности и необычности формы, и кто-нибудь даже может предъявить претензии на определенную оригинальность этой композиции тем. Кто-то может даже сделать из этого своего рода мелодраму в одном действии. Если бы я лично была склонна преувеличивать смысл сочинений этого рода и была бы не способна узнать много знакомых элементов в этой фантасмагории, я могла бы зайти так далеко, чтобы почитать Ши-ван-то-пеля своим «контролем», своим духом-гидом, следуя манере множества медиумов. Едва ли мне следует вам говорить, что я так не сделала. Итак, давайте посмотрим на возможные источники этого маленького отчета.

Первое, в отношении имени — Ши-ван-то-пель: однажды, когда я была в совершенно ясном уме, вдруг ко мне в сознание пришло слово «А-га-ма-ра-ма», окруженное ассирийскими украшениями; и мне пришлось только сравнить его с другими

именами, которые я уж знала — такими, как Агасфер, Ашурабама (который создал клинообразные кирпичи), чтобы определить его происхождение. Так же и здесь: сравните Шивантопель с Попокатапель*, название вулкана в Центральной Америке, как нас научили его произносить — сходство конструкций поразительно.

Я замечу еще то, что в предыдущий день я получила письмо из Неаполя, на конверте которого был вид на Везувий, пускающий дым на расстоянии [K]. В детстве я особенно интересовалась историей Перу и инков [A, B] — я недавно посетила зачаровывающую выставку индейцев, с их костюмами и т. д., которая нашла вполне соответствующее место во сне [D]. Хорошо известный отрывок из Шекспира**, где Кассий оголяет свою грудь Бруту, снабжает меня легким объяснением картины [E], и сцена [F] напоминает мне историю Будды, оставляющего свой отцовский дом, или равным образом историю Расселаса, принца Абиссинии, по Сэмюелу Джонсону. Также много деталей, которые заставляют думать о «Песне о Гайавате», индейской эпической поэме Лонгфелло, чей ритм был бессознательно приведен в нескольких отрывках монолога Шивантопеля. И его горячая потребность в ком-то, кто напоминает его самого [G], представляет самую большую аналогию с зигфридовским чувством к Брунгильде, так изумительно выраженном Вагнером. Наконец [I]. Я недавно слышала лекцию Феликса Адлера о «цельной личности».

В лихорадочной жизни, которую человек ведет в Нью-Йорке, тысяча различных элементов часто смешиваетя в общем впечатлении одного дня. Концерты, лекции, книги, журналы, театральные представления и т. д. — достаточно, чтобы установить в вашем мозгу своего рода вихрь. Говорят, что ничего из того, что попадает в ваш разум, никогда полностью не теряется; что какая-то ассоциация идей или определенной связи обстоятельств может быть достаточной, чтобы оживить даже самое незначительное впечатление. Кажется, что это может

* Обычно Попокатепетль: фактически в центральной Мексике.
** «Юлий Цезарь». Действие IV, сцена 3.

быть применено во многих случаях. Напимер, здесь элементы [C] воспроизвели почти в точности изображения на обложке одного из журналов, который я в последнее время читала. Итак, возможно, после всего вышесказанного, что весь роман это нечто большее, чем мозаика из следующих элементов:

A — останки ацтеков и история инков Перу;
B — Писсаро в Перу;
C — гравюры и иллюстрации, недавно увиденные в различных журналах;
D — выставка индейцев с их костюмами и т. д.;
E — воспоминание отрывка из шекспировского «Юлия Цезаря»;
F — уход Будды и Расселаса;
I — воспоминание о лекции Адлера;
K — вид Везувия на конверте из-под письма.

А теперь, если я добавлю, что в течение предыдущих дней я была в поисках «изначальной идеи», то не потребуется много усилий, чтобы увидеть, что эта мозаика могла сформироваться из множества впечатлений, с которыми мы обязательно встречаемся в очень насыщенной жизни и которые могли принять эту фантастическую, онейрическую* форму. Было около полуночи, и может быть, что мое утомление и мучения разума до некоторой степени нарушили или деформировали течение моих мыслей.

P. S. Я боюсь, что моя забота о точности могла заставить меня представить своим наблюдениям слишком личный оборот. Но я надеюсь — и в этом мое оправдание, — что это может помочь другим освободить свой разум от вещей такого же рода, которые их беспокоят, и сделают что-либо, чтобы прояснить более сложные явления, которые часто бывают представлены медиумами.

* Сновидческую.

БИБЛИОГРАФИЯ

A Catalogue of the Ancient Sculptures Preserved in the Municipal Collections of Rome: The Sculptures of the Palazzo dei Conservatori / Ed. Stuart Jones H. Oxford, 1926.

Abeghian Manuk. Der armenische Volksglaube. Leipzig, 1899.

Abraham Karl. Dreams and Myths / Transl. by White William Alanson. New York, 1913.

Acts of Thomas // Apocryphal Gospels, Acts, and Revelations / Transl. by Walker Alexander. Edinburgh, 1870. P. 389–422.

Adler Gerhard. Studies in Analytical Psychology. London and New York, 1948.

Aeschylus. Prometheus // *Aeschylus*. Plays / Transl. by Smyth Herbert Weir. London and New York, 1922–1926.

Agrippa Heinrich Cornelius of Nettesheim. De occulta philosophia Libri tres. Cologne, 1533.

Aigremont Dr., pseud. (Siegmar Baron von Schultze-Gallera). Fuss- und Schuhsymbolik und Erotik. Leipzig, 1909.

Volkserotik und Pflanzenwelt. Halle, 1908–1909.

Alciati Andrea. Emblemata cum Commentariis. Padua, 1621.

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. Pritchard James B. Princeton, 1950.

Apuleius Lucius. The Transformations of Lucius, known as the Golden Ass / Transl. by Adlington W. London; New York, 1915.

Arnobius. Disputationum adversus Gentes libri septem // *Migne*. P. L. Vol. 5. Cols. 713–1290.

The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes / Transl. by Bryce A. H. and Campbell H. Edinburgh, 1871.

Arnold Sir Edwin. The Light of Asia, or The Great Renunciation. London, 1906.

Asterius Bishop of Amasea. Homilia X in sanctos martyres // *Migne*. P. G. Vol. 40. Cols. 323–324.

Augustine Saint. Confessiones / Transl. by Sheed Francis Joseph. New York; London, 1943.

De Civitate Dei // *Migne*. P. L. Vol. 41.

Sermo Suppositus 120 // *Migne*. P. L. Vol. 39. Cols. 1984–1987.

Tractatus in Johannis Evangelium // *Migne*. P. L. Vol. 35.

Aus orientalischen Chroniken / Ed. Wirth Albrecht. Frankfurt a. M., 1894.

Böhme Jakob. Auslese aus den mystisch-religiosen Schriften Jakob Böhmes. Berlin, 1918.

Bücher Karl. Arbeit und Rhythmus. Leipzig, 1902.

Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143 bis 129 vor Christus. Frankfurt, 1874.

Bachofen J. J. Versuch über die Grabersymbolik der Alten. Basel, 1859.

Baillet Louis. Les Miniatures du Scivias de Ste Hildegarde // Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, 1911. XIX. 49–149.

Baldwin James Mark. Thought and Things: A Study of the Development and Meaning of Thought, or Genetic Logic. London, 1906–1911.

Bancroft Hubert Howe. The Native Races of the Pacific States of North America. New York; London, 1875–1876.

Barchusen Johann Konrad. Elementa chemiae. Lugdunum Batavorum. Leiden, 1718.

Barlach Ernst. Der tote Tag. Berlin, 1918.

Benndorf Otto, Schöne Richard. Die antiken Bildwerke des Lateranischen Museums. Leipzig, 1867.

Bernardino de Sahagún. General History of the Things of New Spain (Florentine Codex). Book 3: The Origin of the Gods / Transl. by Anderson Arthur J. O. and Dibble Charles E. Santa Fe, 1952.

Bernoulli Carl Albrecht. Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft. Jena, 1908.

Bernoulli Johann Jacob. Die erhaltenen Darstellungen Alexanders des Grossen. München, 1905.

Berthelot Marcellin. Collection des anciens alchimistes grecs. Paris, 1887–1888.

Bertschinger H. Illustrierte Halluzinationen // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Leipzig; Vienna, 1912. III. 69–100.

Bible.

Blake William. Europe. London, 1794.

Jerusalem. London, 1804.

Bleuler Eugen. Zur Theorie des schizophrenen Negativismus // Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift. Halle, 1910. XII. Nos. 18–21.

Book of the Mainyo-i-Khard / Transl. by West E. W. London, 1871.

Botho Conrad. Sachsisch Chronicon... continuirt bis vor den Monat Maium... 1596... durch Mattheum Dresserum. Magdeburg, 1596.

Bousset Wilhelm. The Antichrist Legend // Transl. by Keane A. H. London, 1896.

Brown W. Norman. The Sources and Nature of purusa in the Purusasukta (Rigveda 10.91) // Journal of the American Oriental Society. New Haven, 1931. LI. 108–118.

Brugsch Heinrich. Die Adonisklage und das Linoslied. Berlin, 1852.

Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch. Leipzig, 1867–1882.

Religion und Mythologie der alten Ägypter. Leipzig, 1885–1888.

Buber Martin. Ekstatische Konfessionen. Jena, 1909.

Budge Sir Ernest Alfred Thompson Wallis. Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. London, 1913.

Osiris and the Egyptian Resurrection. London, 1911.

The Gods of the Egyptians. London, 1904.

Bundahish // Pahlavi Texts / Transl. by West E. W. Oxford, 1880.

Bunsen Christian Carl Josias Baron von. Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuchs. Hamburg, 1833.

Burckhardt Jacob. The Civilization of the Renaissance in Italy. London; New York, 1944.

The Letters of Jacob Burckhardt / Selected, ed., and transl. by Alexander Dru. London; New York, 1955.

Byron George Gordon Lord. Poetical Works. Oxford, 1945.

Caesar Caius Julius. The Gallic War / Transl. by Edwards H. J. London; New York, 1917.

Caetani-Lovatelli Ersilia, Countess. Antichi monumenti illustrati. Rome, 1889.

Cannegieter Hendrik. Epistola ad comitem Ottonem de Lynden, de ara ad Noviomagum Gelriae reperta, aliisque inscriptionibus nuper effossis. Arnhem, 1766.

Carlyle Thomas. On Heroes and Hero-Worship // Sartor Resartus; On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History. London; New York, 1948.

Chamberlain Houston Stewart. The Foundations of the 19th Century / Transl. by Lees John. London; New York, 1911.

Chantepie de la Saussaye Pierre Daniel. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, 1905.

Chapouthier Fernand. Les Dioscures au service d'une déesse. Paris, 1935.

Cicero Marcus Tullius. De inventione, etc. / Transl. by Hubbell H. M. London; New York, 1949.

De natura deorum / Transl. by Rackham H. London; New York, 1933.

Pro Quinctio, etc. / Transl. by Freese J. H. London; New York, 1930.

The Tusculan Disputations / Transl. by King J. E. London; New York, 1927.

Claparéde Édouard. Quelques mots sur la définition de l'hystérie // Archives de psychologie. Geneva, 1908. VII. P. 169–193.

Clemen Paul. Die romanischen Wandmalereien des Rheinlands // Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde. Düsseldorf, 1905.

Clement of Alexandria. Protrepticus // The Writings of Clement of Alexandria / Transl. by the Wilson Rev. William. Edinburgh, 1877–1879.

Clement of Rome Saint. Homilies // *Migne.* P. G. Vol. 2.

Cohn William. Buddha in der Kunst des Ostens. Leipzig, 1925.

Coleridge Samuel Taylor. The Poems. London, 1935.

Colonna Francesco. Hypnerotomachia Poliphili. Venice, 1499.

Conybeare F. C. C. Die Jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter // Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg i. B., 1906. IX. S. 73–86.

Crévecoeur, Michel Guillaume Jean de. Voyage dans la Haute Pensylvanie. Paris, 1801.

Creuzer Georg Friedrich. Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig; Darmstadt, 1810–1823.

Cumont Franz. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Brussels, 1896–1899.

The Mysteries of Mithra / Transl. from the 2nd revised French edn. by McCormack Thomas J. London, 1903.

Cyprian Saint, pseud. De Pascha Computus // *Migne.* P. L. Vol. 4. Cols. 939–968.

Danzel Theodor Wilhelm. Altmexikanische Symbolik // Eranos-Jahrbuch. Zürich, 1938.

Mexiko I // Kulturen der Erde, 11. Hagen i. W.; Darmstadt, 1922.

Symbole, Dämonen und heilige Türme. Hamburg, 1930.

Daressy Georges. Statues de divinités // Catalogue generale des antiquites egyptiennes du Musee du Caire. Nos. 38001–39384. 1905–1906.

Das Kabirenheiligtum bei Theben // Archaeologisches Institut des Deutschen Reiches / Eds. Wolters Paul H. A., Bruns Gerda. Berlin, 1940. Vol. I.

De Gubernatis Angelo. Zoological Mythology. London, 1872.

De Jong Karel Hendrik Eduard. Das antike Mysterienwesen. Leiden, 1909.

Deubner Ludwig. Attische Feste. Berlin, 1932.

Deussen Paul. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1894–1917.

Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig, 1938.

Dieterich Albrecht Eine Mithrasliturgie. Leipzig, 1910.

Mutter Erde. Leipzig, 1913.

Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig, 1891.

Diez Friedrich Christian. Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen. Bonn, 1887.

Dio Chrysostom. Works // Loeb Classical Library / With an English translation by Cohoon J. W. and Crosby H. Lamar. London; New York, 1932–1951.

Diodorus. Works // Loeb Classical Library / Transl. by C. H. Oldfather and Russel M. Geer. London and New York, 1935.

Dioscorides. Pedanii Dioscuridis de materia medica libri quinque / Ed. by Max Wellmann. Berlin, 1907–1914.

Drews Arthur. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907.

The Christ Myth / Transl. by C. Delisle Burns. London; Leipzig, 1910.

Drexel Friedrich. Das Kastell Stockstadt // Der obergermanischraetische Limes des Romerreiches. Pub. at Heidelberg by the Reichs-Limeskommission. XXXIII. 1910. S. 1–136.

Duchesne Louis. Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire // Bibliotheque des Ecoles francaises d'Athenes et de Rome. Paris, 1886–1892.

Ebbinghaus Hermann. Psychologic // *Wilhelm Dilthey and others*. Die Kultur der Gegenwart. Berlin and Leipzig, 1907.

Eberschweiler A. Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation // Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie. Berlin, 1908. LXV. S. 240–271.

Ehrenstein Theodor. Das Alte Testament im Bilde. Vienna, 1923.

Eliezer ben Hyrcanus, pseud. Pirkê de Rabbi Elieser / Transl. and annotated by Friedlander Gerald. London, 1916.

Emerson Ralph Waldo. The Conduct of Life // The Complete Works of Ralph Waldo Emerson / Ed. by Emerson Edward Waldo. Boston, 1903–1904.

Epiphanius Saint. Adversus octoginta haereses, vel Panarium // *Migne*. P.G. Vol. 41. Col. 173. Vol. 42. Col. 832.

Erman Adolf. Die Religion der Ägypter. Berlin; Leipzig, 1934.

Life in Ancient Egypt / Transl. by Tirard H. M. London; New York, 1894.

Literature of the Ancient Egyptians / Transl. by Blackman A. M. London, 1927.

Ferenczi Sandor. Introjection and Transference // First Contributions to Psycho-Analysis / Transl. by Jones Ernest. London, 1952.

Ferrero Guglielmo. Les Lois psychologiques du symbolisme. Paris, 1895.

Fichte Immanuel Hermann von. Psychologie. Leipzig, 1864–1873.

Fick Friedrich Christian August. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Grundsprache. Göttingen, 1890–1909.

Fierz-David Linda. The Dream of Poliphilo. Related and interpreted by Linda Fierz-David / Transl. by Hottinger Mary. New York, 1950.

Firmicus Maternus Julius. De errore profanarum religionum / Ed. by Konrad Ziegler. Leipzig, 1907.

Matheseos libri octo / Ed. by Kroll W., Skutsch F., Ziegler K. Leipzig, 1897–1913.

Flournoy, Théodore. From India to the Planet Mars / Transl. by Vermilye D. B. New York; London, 1900.

France Anatole. Le Jardin d'Épicure. Paris, 1895.

Frazer James George. The Golden Bough. London, 1911.

Freud Sigmund. Analysis of a Phobia in a Five-year-old Boy // Standard Edition*. London, 1955. Vol. X. P. 3–149.

Creative Writers and Day-Dreaming // Standard Edition. London, 1959. Vol. IX. P. 143–153.

Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood // Standard Edition. London, 1957. Vol. XI. P. 63–137.

Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides) // Standard Edition. London, 1958. Vol. XII. P. 9–82.

The Dynamics of the Transference // Standard Edition. London, 1958. Vol. XII. P. 99–108.

The Future of an Illusion // Standard Edition. London, 1961. Vol. XXI. P. 5–56.

The Interpretation of Dreams // Standard Edition. London, 1953. Vol. IV, V.

Three Essays on the Theory of Sexuality // Standard Edition. London, 1953. Vol. VII. P. 123–243.

Friedländer S. «Veni Creator!» Zehn Jahre nach dem Tode Friedrich Nietzsche's // Jugend. München, 1910. II. 35, 823.

Frobenius Leo. Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin, 1904. Vol. I.

---

* Полное название: «The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud», переведено с немецкого под редакцией Дж. Стрэчи в сотрудничестве с Анной Фрейд, а также при участии Аликс Стрэчи и Алана Тайсона.

Fuhrmann Ernst. Reich der Inka // Kulturen der Erde. Hagen i. W., 1922.

Görres Johann Joseph von. Die Christliche Mystik. Regensburg and Landshut, 1836–1842.

Gatti Attilio. South of the Sahara. London, 1946.

Givry G. de. Le Musee des Sorciers. Paris, 1929.

Goethe J. W. Faust // Transl. by MacNeice Louis. London and New York, 1951.

Goodenough Erwin R. The Crown of Victory in Judaism // Art Bulletin. New York, 1946. XXVIII. P. 139–159.

Graf Max. Richard Wagner im Fliegenden Hollander. Schriften zur angewandten Seelenkunde. Leipzig and Vienna, 1911.

Gressmann H. Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente. Tübingen, 1909.

Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter. Berlin; Leipzig, 1930.

Grimm Jakob Ludwig Karl. Teutonic Mythology / Transl. by Stallybrass James Steven. London, 1883–1888.

Guenon Rene. Man and His Becoming according to the Vedanta. London, 1945.

Gunkel Johann Friedrich Hermann. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen, 1895.

Gurlitt W. Vorbericht über Ausgrabungen in Pettau // Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien. 1899. II. Col. 101.

Hölderlin Johann Christian Friedrich. Gedichte / Ed. by Zinkernagel Franz. Leipzig, 1922.

Poems / Transl. by Hamburger Michael. London; New York, 1952.

Selected Poems / Transl. by Leishman J. B. London, 1944.

Hahn Eduard. Demeter und Baubo. Lübeck, 1896.

Hamann Johann Georg. Schriften / Ed. by Roth Friederich. Berlin, 1821–1843. 8 vols.

Harding Mary Esther. The Way of All Women. London; New York, 1933.

Harrer Heinrich. Seven Years in Tibet. London, 1954.

Hartlaub Gustav Friedrich. Giorgiones Geheimnis. München, 1925.

Hartmann Karl Robert Eduard von. Die Weltanschauung der modernen Physik. Leipzig, 1902.

Hauptmann Gerhart. Hannele / Transl. by Meltzer Charles Henry. London; New York, 1908.

The Sunken Bell / Transl. by Meltzer Charles Henry. London; New York, 1900.

Heidel Alexander. The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels. Chicago, 1946.

Heine Heinrich. Book of Songs / Transl. by John Todhunter. Oxford, 1907.

Paradox and Poet. The Poems / Transl. by Louis Untermeyer. New York, 1937.

Hermetica / Ed. Scott Walter. Oxford, 1924–1936.

Herodotus. The Histories / Transl. by Aubrey de Selincourt. Harmondsworth, 1953.

Herrmann Paul. Nordische Mythologie in gemeinverständliche Darstellung. Leipzig, 1903.

Herzog Rudolf. Aus dem Asklepieion von Kos // Archiv fiir Religionswissenschaft. Freiburg i. B., 1907. X, 201–228.

Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica // Loeb Classical Library / Transl. by Evelyn-White H. G. London and New York, 1920.

Hippocrates and the Fragments of Heracleitus // Transl. by W. H. S. Jones and E. T. Withington. London and New York, 1923–1931.

Hippolytus. Elenchos // Werke. Ed. by Paul Wendland. Leipzig, 1916. Vol. III.

Hirt Hermann. Etymologie der neuhochdeutschen Sprache. München, 1909.

Hoffmann E. T. A. The Devil's Elixir. Edinburgh, 1824.

Homer. The Iliad / Transl. by E. V. Rieu. Harmondsworth, 1950.

The Odyssey / Transl. by E. V. Rieu. Harmondsworth, 1946.

Horace. Ars poetica // Horace: Satires, Epistles, and Ars poetica / Transl. by H. Rushton Fairclough. London; New York, 1926.

Odes and Epodes / Transl. by C. E. Bennett. London; New York, 1914.

Hugh of St. Victor. De laude caritatis // *Migne*. P. L. Vol. 176. Cols. 969–976.

Humboldt Friedrich Heinrich Alexander, baron von. Cosmos / Transl. by Otté E. C., Paul B. H., Dallas W. S. London, 1849–1858.

I Ching / Transl. by Wilhelm Richard (germ.), by Cary F. Baynes (engl.). New York; London, 1950.

Irenaeus. The Writings of Irenaeus / Transl. by Alexander Roberts, W. H. Rambaut // Ante-Nicene Christian Library, 5, 9. Edinburgh, 1868.

Jähns Max. Ross und Reiter in Leben und Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen. Leipzig, 1872.

Jaffe Aniela. Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der goldne Topf» // *C. G. Jung*. Gestaltungen des Unbewussten. Zürich, 1950.

James William. Principles of Psychology. London, 1907.

Janet Pierre. Les Nevroses. Paris, 1909.

Jeffers Robinson. Roan Stallion, Tamar, and Other Poems. New York, 1925.

Jensen Peter. Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Strasbourg, 1906.

Jeremias Alfred. Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Leipzig, 1930.

Jerome Saint. Adversus Jovinianum // *Migne*. P. L. Vol. 23. Cols. 211–338.

Epistola 5S ad Paulinum // *Migne*. P. L. Vol. 22. Col. 581.

Jodl Friedrich. Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart and Berlin, 1924.

Joel Karl. Seele und Welt. Jena, 1912.

John Chrysostom Saint, pseud. De solstitiis et aequinoctiis // *Cumont Franz*. Textes et monuments figurés relatifs aux mystéres de Mithra. Brussels, 1896–1899. P. 355.

Johnson Samuel. The History of Rasselas, Prince of Abissinia. London, 1759.

Jones Ernest. On the Nightmare // International Psycho-Analytical Library. London, 1931.

Josephus Flavius. Against Apion / Transl. by Thackeray H., Marcus Ralph. London; New York, 1926–1943.

Jubinal Michel Louis Achille. Mysteres inedits du XV. siecle. Paris, 1837.

Julian. The Works of the Emperor Julian / Transl. by Wilbur Cave Wright. London; New York, 1913–1923.

Jung C. G. A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity // Collected Works. 1958; 2nd edn., 1969. Vol. 11.

A Review of the Complex Theory // Collected Works. 1960; 2nd edn., 1969. Vol. 8.

A Study in the Process of Individuation // Collected Works. 1959; 2nd edn., 1968. Vol. 9.

Aion: Researches into the Phenomenology of the Self / Collected Works. 1968. Vol. 9.

Answer to Job // Collected Works. 1958; 2nd edn., 1969. Vol. 11.

Commentary on «The Secret of the Golden Flower» // Collected Works. 1967. Vol. 13.

Concerning Rebirth // Collected Works. 1959. Vol. 9.

Cryptomnesia // Collected Works. 1957; 2nd edn., 1970. Vol. 1.

General Aspects of Dream Psychology // Collected Works. 1960; 2nd edn., 1969. Vol. 8.

Gestaltungen des Unbewussten. Zürich, 1950.

Mysterium Coniunctionis // Collected Works. 1963; 2nd edn., 1970. Vol. 14.

On the Nature of Dreams // Collected Works. 1960; 2nd edn., 1969. Vol. 8.

On the Nature of the Psyche // Collected Works. 1960; 2nd edn., 1969. Vol. 8.

On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena // Collected Works. 1957; 2nd edn., 1970. Vol. 1.

On the Psychology of the Unconscious // Collected Works. 1953; 2nd edn., 1966. Vol. 7.

Paracelsus as a Spiritual Phenomenon // Collected Works. 1967. Vol. 13.

Psychic Conflicts in a Child // Collected Works. 1954; 2nd edn., 1964. Vol. 17.

Psychological Types // Collected Works. 1970. Vol. 6.

Psychology and Alchemy // Collected Works. 1953; 2nd edn., 1968. Vol. 12.

Psychology and Religion // Collected Works. 1958; 2nd edn., 1969. Vol. 11.
Studies in Word Association // Collected Works. Vol. 2.
The Archetypes of the Collective Unconscious // Collected Works. 1959; 2nd edn., 1968. Vol. 9.
The Concept of the Collective Unconscious // Collected Works. 1959; 2nd edn., 1968. Vol. 9.
The Content of the Psychoses // Collected Works. 1960. Vol. 3.
The Phenomenology of the Spirit in Fairytales // Collected Works. 1959; 2nd edn. 1968. Vol. 9.
The Psychological Aspects of the Kore // Collected Works. 1959; 2nd edn., 1968. Vol. 9.
The Psychology of Dementia Praecox // Collected Works. 1960. Vol. 3.
The Psychology of Eastern Meditation // Collected Works. 1958; 2nd edn., 1969. Vol. 11.
The Psychology of the Child Archetype // Collected Works. 1959; 2nd edn., 1968. Vol. 9.
The Psychology of the Transference // Collected Works. 1954; 2nd edn., 1966. Vol. 16.
The Relations between the Ego and the Unconscious // Collected Works. 1953; 2nd edn., 1966. Vol. 7.
The Visions of Zosimos // Collected Works. 1967. Vol. 13.
Transformation Symbolism in the Mass // Collected Works. 1958; 2nd edn., 1969. Vol. 11.
Two Essays on Analytical Psychology. // Collected Works. 1953; 2nd edn., 1966. Vol. 7.
Wotan // Collected Works. 1964. Vol. 10.

Jung C. G., *Kerenyi C.* Essays on a Science of Mythology / Transl. by Hull R. F. C. New York, 1949; reissued 1969.

Jung Emma. Ein Beitrag zum Problem des Animus // *Jung C. G.* Wirklichkeit der Seele. Zürich, 1934.

Jung Erich. Germanische Götter und Helden in Christlicher Zeit. München, Berlin, 1939.

Kalthoff Albert. The Rise of Christianity / Transl. by McCabe Joseph. London, 1907.

Kenyon Sir Frederic George. Greek Papyri in the British Museum. London, 1893–1917.

Kerenyi Karl. Die Geburt der Helena. Zürich, 1945.

Die Gottin Natur // Eranos-Jahrbuch. Zürich, 1946. XIV. S. 39–86.

Prometheus: Archetypal Image of Human Existence / Transl. by Manheim Ralph. New York, London, 1963.

The Mysteries of the Kabeiroi // The Mysteries. Q. v.

Kerner Justinus. Die Seherin von Prevorst // Stuttgart and Tübingen, 1829.

Kircher Athanasius. Oedipus Aegyptiacus. Rome, 1652–1654.

Kleinpaul Rudolf. Das Leben der Sprache und ihre Weltstellung. Leipzig, 1893.

Kluge Friedrich. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Strassburg, 1883.

Koch-Grunberg Theodor. Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin, 1907.

Koran / Transl. by J. M. Rodwell. London, 1909.

Kuelpe Oswald. Outlines of Psychology / Transl. by Edward Bradford Titchener. London, 1895.

Kuhn Franz Felix Adalbert. Über die durch Nasale erweiterten Verbalstamme // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. Berlin, 1853. II. 392–398.

Die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der indogermanischen Völker // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. Berlin, 1854. IV. 81–124.

Mythologische Studien // Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Gütersloh, 1886.

La Rochefoucauld, Francois, Due de. The Moral Maxims and Reflections of the Duke de La Rochefoucauld. London, 1903.

Labrunie de Nerval Gerard. Aurelia, etc. / Transl. by Aldington Richard. London, 1932.

Lactantius Firmianus. Divinae Institutiones // The Works of Lactantius / Transl. by Fletcher William. Edinburgh, 1871.

Laistner Ludwig. Das Ratsel der Sphinx. Berlin, 1889.

Lajard Jean Baptiste Felix. Memoire sur une representation figuree de la Venus orientate androgyne // Nouvelles annales de l'Institut Archeologique. Rome, 1873.

Lanzone Ridolfo V. Dizionario di Mitologia Egizia. Turin, 1881–1885.

Layard John Willoughby. The Incest Taboo and the Virgin Archetype // Eranos-Jahrbuch. Zürich, 1945. XII. 254–307.

Le Blant Edmond. Les Sarcophages chretiens de la Gaule. Paris, 1886.

Le Coq Albert von. Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien. Berlin, 1922–1933.

Liepmann Hugo. Über Ideenflucht: Begriffsbestimmung und psychologische Analyse. Halle, 1904.

Lombroso Cesare. Genio e Follia. Turin, 1882.

Longfellow Henry Wadsworth. The Song of Hiawatha. Boston, 1855.

Lotze Rudolf Hermann. Logik. Leipzig, 1874.

Lowis of Menar A. von. Nordkaukasische Steingeburtsagen // Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg i. B., 1910. XIII. S. 509–524.

Lucian. Menippus // Transl. by Harman A. M. London, 1913.

Lucretius. De rerurn natura // Transl. by Rouse W. H. D. London and New York, 1924.

Lydus Johannes. De mensibus / Ed. by Richard Wunsch. Leipzig, 1898.

Müller Johann George. Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel, 1867.

Über die phantastischen Gesichtserscheinungen. Coblenz, 1826.

Müller Max Friedrich. Introduction to the Science of Religion. London, 1882.

Lectures on the Origin and Growth of Religion. London, 1891.

Müller Niklas. Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus. Mainz, 1822.

Macarius Joannes. Abraxas. Antwerp, 1657.

Macdonell Arthur Anthony. A Practical Sanskrit Dictionary. London, 1924.

Macrobius Ambrosius Theodosius. Saturnaliorum Libri VII // Opera quae supersunt / Ed. by Janus Ludovicus. Quedlinburg, Leipzig, 1848–1852.

Maeder A. Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebrauchen und Traumen // Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift. Halle, 1908. X.

Maehly Jacob A. Die Schlange in Mythus und Kultus der klassischen Völker. Basel, 1867.

Maeterlinck Maurice. The Blue Bird / Transl. by Teixeira de Mattos Alexander. London, 1924.

Maeterlinck Maurice. Wisdom and Destiny / Transl. by Sutro Alfred. London, 1898.

Mannhardt Wilhelm. Antike Wald- und Feldkulte. Berlin, 1875–1877.

Manuscripts:

Leiden. Rijksuniversiteit Bibliotheek. Codex Vossianus Chymicus 29. Thomas Aquinas, pseud. De Alchimia c. 1520.

aris. Bibliotheque nationale. MS. Lat. 11534. Bible of Manerius.

aris. Library of the Palais Bourbon. Codex Borbonicus. 16th cent.

St. Gall. Bibliothek. Alchemical MS. 17th cent.

Tübingen. Universitatsbibliothek. MS. Theol. Lat. fol. 561. Beatus Commentary. Mid 12th cent.

Wiesbaden. Nassauische Landesbibliothek. St. Hildegarde of Bingen, Scivias 12th cent.

Maudslay A. P. Biologia Centrali-Americana: Archaeology // Biologia Centrali Americana / Ed. by Godman F. D., Salvin Osbert. London, 1896–1899.

Maurice Thomas. Indian Antiquities. London, 1796.

Mauthner Friedrich. Sprache und Psychologie // Beiträge zur Kritik der Sprache. Stuttgart, 1901.

Mayn Georg. Über Byrons «Heaven and Earth». Breslau, 1887.

Mead George Robert Stow. A Mithraic Ritual. London, 1907.

Mechthild of Magdeburg, Saint. Das fliessende Licht der Gottheit / Transl. into modern German by Escherich Mela. Berlin, 1909.

The Revelations / Transl. by Lucy Menzies. London, New York, 1953.

Melito of Sardis. Fragmentum ex catena in Genesim // *Migne.* P. G. Vol. 5. Cols. 1215–1218.

Merezhkovsky Dmitry Sergyeevich. Peter and Alexis. London, 1905.

The Romance of Leonardo da Vinci / Transl. by Guerney Bernard Guilbert. London, New York, 1938.

Meringer R. Wörter und Sachen // Indogermanische Forschungen. Strassburg, 1904. XVI. 101–196.

Meyer Elard Hugo. Indogermanische Mythen. Berlin, 1883–1887.

Miller Miss Frank, pseud. Quelques faits de l'imagination créatrice subconsciente / Transl. with an introduction by Flournoy Theodore // Archives de psychologie. Geneva, 1906. V. S. 36–51.

Montelius Oscar. Opuscula archaeologica Oscari Montelio septuagenario dicata. Stockholm, 1913.

Morike Eduard. Werke / Ed. by Maync Harry. Leipzig and Vienna, 1914.

Morris Richard. Legends of the Holy Rood. London, 1871.

Musaeum Hermeticum reformatum et amplificatum... continens tractatus chimicos XXI. Frankfurt a. M., 1678.

Muther Richard. Geschichte der Malerei. Berlin, 1920.

Mythologie generale / Ed. Guirand Felix. Paris, 1935.

Nagel A. Der chinesische Küchengott (Tsau-kyun) // Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg i. B., 1907–1908. XI. S. 23–43.

Nazari Oreste. Spizzico di etimologie latine e greche // Rivista di Filologia. Turin, 1908. XXXVI. 567–578.

Negelein Julius von. Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin, 1901, 1902. XI. S. 406–420; XII. S. 14–25, 377–390.

Der Traumschlüssel des Jagaddeva // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten / Ed. by Dieterich A., Wünsch R. Giessen, 1912.

Neumann Erich. The Great Mother / Transl. by Manheim Ralph. New York, London, 1955.

Neumann Erich. The Origins and History of Consciousness / Transl. by R. F. C. Hull. New York, London, 1954.

Neumann Erich. Umkreisung der Mitte. Zürich, 1953–1954.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Ecce Homo and Poems // Complete Works / Transl. by Ludovici Anthony M., poetry by Cohn Paul V. and others. Edinburgh; London; New York, 1911.

Human, All-too-Human // Complete Works / Transl. by Zimmern Helen and Cohn Paul V. London; New York, 1909, 1911.

Thus Spake Zarathustra // Complete Works / Transl. by Common Thomas. London; New York, 1909.

Werke. Leipzig, 1899–1913. 19 Vols.

Norden Eduard. Die Geburt des Kindes. Leipzig and Berlin, 1924.

Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig, 1898–

Ovid (Publius Ovidius Naso). Metamorphoses / Transl. by Frank Justus Miller. London and New York, 1916.

Paracelsus. Liber Azoth // Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus Sämtliche Werke / Ed. Sudhoff Karl. München; Berlin, 1933. S. 547–595.)

Patrologiae cursus completus /Ed. Migne Jacques Paul. [*P. L.*] Latin Series. Paris, 1844–1864. 221 Vols; [*P. G.*] Greek Series. Paris, 1857–1866. 166 vols. (Эти тексты упоминаются как «*Migne*. P. L.» и «*Migne*. P. G.».)

Paul Hermann. Grundriss der germanischen Philologie. Strassburg, 1889–1893.

Prinzipien der Sprachgeschichte. Halle, 1909.

Pausanias. Description of Greece / Transl. by Jones W. H. S. London; New York, 1918–1935.

Petronius Arbiter, Titus. Satyricon / Transl. by Heseltine Michael. London; New York, 1913.

Pfister Oskar. Die Frömmigkeit des Graf en Ludwigvon Zinzendorf. Leipzig; Vienna, 1910.

Philo Judaeus. De somniis / Transl. by Colson F. H. and Whitaker G. H. New York; London, 1929.

Quaestiones et solutiones in Genesim // Philonis Judaei Opera omnia. Leipzig, 1893.

Pindar. The Odes / Transl. by Sir John Sandys. London and New York, 1915.

Pistis Sophia / Transl. by Mead G. R. S. London, 1921.

Pitra Jean Baptiste, cardinal. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Paris, 1876–1891.

Spicilegium solesmense. Paris, 1852–1858.

Plato. Cosmology. Timaeus / Transl. by Cornford W. F. New York, London, 1937.

The Symposium / Transl. by W. Hamilton. Harmondsworth, 1951.

Pliny. The Natural History of Pliny / Transl. by Bostock John, Riley H. London, 1855–1856.

Plotinus. Enneads // Complete Works / Transl. by Guthrie Kenneth Sylvan. Alpine, New Jersey, 1918.

Plutarch. De Iside et Osiride // Plutarch's Moralia / Transl. by Babbitt Frank Cole. London; New York, 1927. Vol. 5. P. 6–191.

Quaestiones Graecae // Plutarch's Moralia / Transl. by Babbitt Frank Cole. London; New York, 1927. Vol. 4. P. 173–249.

Poe Edgar Allan. The Raven and Other Poems. New York, 1845.

Pohlmann Robert von. Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. München, 1893, 1901.

Porphyry. De antro nympharum // Select Works of Porphyry / Transl. by Taylor Thomas. London, 1823.

Prampolini Giacomo. La Mitologia nella vita dei popoli. Milan, 1937–1938.

Preller Ludwig. Griechische Mythologie. Leipzig, 1854.

Prellwitz Walther. Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache. Göttingen, 1905.

Preuss K. T. Der Ursprung der Religion und Kunst // Globus. Brunswick, 1904. LXXXVI. S. 355–363.

Rank Otto. Der Kunstler: Ansätze zu einer Sexualpsychologie. Leipzig; Vienna; Zürich, 1925.

Die Lohengrinsage. Leipzig and Vienna, 1911.

Ein Traum, der sich selbst deutet // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Leipzig; Vienna 1910. II. S. 465–540.

The Myth of the Birth of the Hero / Transl. by White William Alanson. New York, 1914.

Reitzenstein Richard. Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig; Berlin, 1910.

Renan Joseph Ernest. Dialogues et fragments philosophiques. Paris, 1876.

Revue archéologique. Paris.

Riklin Franz. Wishfulfilment and Symbolism in Fairy Tales / Transl. by White William Alanson. New York, 1915.

Robert Carl. Die antiken Sarkophag-Reliefs. Berlin, 1897.

Robertson John Mackinnon. Christ and Krishna. London, 1889.

Christianity and Mythology. London, 1900.

Rohde Erwin. Psyche / Transl. by Hillis W. B. London, 1925.

Roscher Wilhelm Heinrich. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1884–1937.

Rossellini Niccola Francesco Ippolito Baldassare. I Monumenti dell'Egitto e della Nubia. Pisa, 1842–1844.

Rostand Edmond. Cyrano de Bergerac. New York; London, 1898.

Ruska Julius Ferdinand. Tabula Smaragdina: ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg, 1926.

Saint-Exupery, Antoine Jean Baptiste Marie Roger de. The Little Prince. New York; London, 1944.

Sallust. Work / Transl. by Rolfe J. C. London; New York, 1920.

Sanders Daniel Hendel. Das Volksleben der Neugriechen. Mannheim, 1844.

Schaefer Heinrich. Von ägyptischer Kunst. Leipzig, 1930.

Scharf Riwkah. Die Gestalt des Satans im Alten Testament // *Jung C. G*. Symbolik des Geistes. Zürich, 1948.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von. Philosophie der Mythologie // Sämmtliche Werke. Stuttgart and Augsburg, 1856–1861.

Schiller Friedrich. Die Piccolomini // Sämmtliche Werke. Stuttgart; Tubingen, 1840.

Schmid Hans. Zur Psychologie der Brandstifter // Psychologische Abhandlungen / Ed. C. G. Jung. Zürich, 1914.

Schopenhauer Arthur. The World as Will and Idea / Transl. by Haldane R. B. and Kemp J. London, 1883–1886.

Schott Albert. Das Gilgamesch-Epos. Leipzig, 1934.

Schreber Daniel Paul. Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Leipzig, 1903.

Schultz Wolfgang. Dokumente der Gnosis. Jena, 1910.

Schultze Fritz. Psychologie der NaturVölker. Leipzig, 1900.

Schultze Viktor. Die Katakomben. Leipzig, 1882.

Schwartz W. Indogermanischer Volksglaube. Berlin, 1885.

Schweitzer Albert. The Quest of the Historical Jesus. London, 1910.

Seneca. Ad Lucilium epistulae morales // Transl. by Gummere Richard M. London; New York, 1917–1925.

Sepp Johann Nepomuk. Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum. Regensburg, 1853.

Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti aurei [Tractatus aureus] // Ars chemica... Argentorati. Strasbourg, 1566. P. 7–31.

Shakespeare William. Julius Caesar // The Complete Works. Oxford, 1947.

Sharpe Samuel. Egyptian Mythology and Egyptian Christianity. London, 1863.

Siecke Ernst. Der Gott Rudra im Rigveda // Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg i. B., 1898. I. S. 209–259.

Silberer Herbert. Über die Symbolbildung // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Leipzig; Vienna, 1912. III. S. 661–723.

Silberer Herbert. Phantasie und Mythos // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Leipzig; Vienna, 1910. II. S. 541–622.

Sophocles. Philoctetes / Transl. by Storr F. London; New York, 1912–1913.

Spiegel Friedrich. Grammatik der Parsisprache nebst Sprachproben. Leipzig, 1851.

Erdnische Altertumskunde. Leipzig, 1871–1878.

Spielrein S. Über den psychologischen Inhalt eines Falls von Schizophrenic // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Leipzig; Vienna, 1912. III. S. 329–400.

Spiess Karl von. Marksteine der Volkskunst / Jahrbuch für historische Volkskunde. Berlin, 1937–1942. 5–6, 8–9.

Spirit and Nature // Papers from the Eranos Yearbooks / Transl. by Manheim Ralph, Hull R. F. C. New York, 1954; London, 1955. 1

Spitteler Carl. Imago. Jena, 1919.

Prometheus and Epimetheus / Transl. by Muirhead James Fullarton. London, 1931.

Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend / Ed. by Maria Leach. New York, 1949–1950.

Steinthal H. Die Sage von Simson // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1861. II. S. 129–178.

Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1861. II. S. 1–29.

Stekel Wilhelm. Die Sprache des Traumes. Wiesbaden, 1911.

Note on Aus Gerhart Hauptmanns Diarium // Zentralblatt für Psychoanalyse. Wiesbaden, 1912. II. S. 365–366.

Stephens John Lloyd. Incidents of Travel in Central America etc. London, 1841.

Stokes Whitley. Urkeltischer Sprachschatz. Göttingen, 1894.

Stoll Otto. Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie. Leipzig, 1908.

Suetonius. Opera / Transl. by Rolfe J. C. London; New York, 1914.

Sutta-Nipata / Transl. by Fausboll Victor // Sacred Books of the East. Oxford, 1881. 10. Part 2.

Swanton John R. Contributions to the Ethnology of the Haida. Leiden, 1905–1909.

Ta'rikh al-Hind al-Gharbi. History of the West Indies. Constantinople, 1730.

Tacitus Cornelius. The Histories / Transl. by Moore Clifford H. London and New York, 1925–1937.

Tertullian. The Writings of Quintus Septimus Tertullianus. Transl. by Thelwall S. Edinburgh, 1869. Vol. I. P. 53–140.

The Apocryphal New Testament / Transl. by James M. R. Oxford, 1924.

The Clementine Homilies / Transl. by the Roberts Rev. Alexander, Donaldson James. Edinburgh, 1870.

The Epic of Gilgamish / Transl. Thompson Reginald Campbell. London, 1928.

The Hymns of the Rigveda / Transl. with a popular commentary by Griffith Ralph T. H. Benares, 1889–1892.

The Meaning of the Glorious Koran / Transl. by Pickthall Marmaduke. London, 1930.

The Mysteries / Transl. by Manheim Ralph, R. F. C. Hull // Papers from the Eranos Yearbooks. New York, 1955; London, 1956.

The Mystical Hymns of Orpheus / Transl. from the Greek by Taylor Thomas. London, 1896.

The Mythology of All Races / Eds. Gray Louis Herbert, MacCulloch John Arnott. Boston, 1916–1928.

The Poetic Edda / Transl. by Bellows Henry Adams. New York, 1923.

The Saga of the Völsungs /Transl. by Schlauch Margaret. New York; London, 1930.

The Song Celestial, or Bhagavad-Gita / Transl. by Sir Edwin Arnold. London, 1930.

The Ten Principal Upanishads / Transl. by Purohit Swami, Shree, Yeats William Butler. New York; London, 1937.

The Thirteen Principal Upanishads / Transl. by Hume Robert Ernest. Oxford, 1921.

The Upanishads // Sacred Books of the East. Oxford, 1879, 1884.

The Zend-Avesta. Vendidad / Transl. by James Darmesteter. Oxford, 1880.

Theatrum chemicum. Strasbourg, 1602–1661.

Theocritus // The Greek Bucolic Poets / Transl. by Edmonds J. M. London; New York, 1912.

Thibout Gabrielle. La Cathedrale de Strasbourg / Photographs by Marc Foucault. Paris, 1939.

Thiele Georg. Antike Himmelsbilder. Berlin, 1898.

Tischner Herbert. Oceanic Art / Photographs by Friedrich Hewicker. London and New York, 1954.

Transl. by Robert Graves. London, 1950.

Unternährer Anton. Geheimes Reskript der bemischen Regierung an die Pfarr- und Statthalterämter. 1821.

Usener Hermann. Das Weihnachtsfest // Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn, 1911.

Veröffentlichungen der Internationalen chalkographischen Gesellschaft. 1888.

Verlaine Paul. Poemes saturniens. Paris, 1866.

Virgil (Publius Vergilius Maro). Works / Transl. by Fairclough H. Rushton. London; New York, 1929.

Vitruvius Pollio Marcus. De architectura. Ed. by Fra G. Giocondo. Venice, 1511.

Vollers Karl. Chidher // Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg i. B., 1909. XII. S. 234–284.

Wachlmayr Alois. Das Christgeburtsbild der fruhen Sakralkunst. München, 1939.

Wagner Wilhelm Richard. Gesammelte Schriften / Ed. Julius Kapp. Leipzig, n. d.

Waitz Theodor. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig, 1859–1872.

Walde Alois. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1910.

Weber Albrecht. Indische Studien. Berlin, 1850–1863.

Wegener Thomas a Villanova. Das wunderbare innere und äussere Leben der Dienerin Gottes Anna Catherina Emmerich. Dúlmen, 1891.

Wiedemann Alfred. Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter // Der Alte Orient. Leipzig, 1900. II. S. 33–68.

Wilhelm Richard. The Secret of the Golden Flower; a Chinese Book of Life / Transl. from the German by Cary F. Baynes. London and New York, 1962.

Wirth Hermann Felix. Der Aufgang der Menschheit. Jena, 1928.

Wolff Christian. Psychologia empirica methodo scientifica pertractata. Frankfurt a. M.; Leipzig, 1732.

Worringer Wilhelm. Die altdeutsche Buchillustration. Múnchen, 1921.

Wundt Wilhelm. Grundriss der Psychologie. Leipzig, 1904.

Philosophische Studien. Leipzig, 1898. Vol. XIII.

Zöckler Otto. The Cross of Christ / Transl. by Maurice J. Evans. London, 1877.

Zeitschrift des Vereins fúr Volkskunde. Berlin.

Zosimos. Sur l'art // *Berthelot*. Alchimistes grecs. III. 1, 2.

СОДЕРЖАНИЕ

Психомифология обыденной жизни
Валерий Зеленский 5

Предисловие к четвертому (швейцарскому) изданию 33

Предисловие ко второму (немецкому) изданию 40

Авторские замечания к первому американскому/английскому изданию 43

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

I. Введение 45
II. О двух видах мышления 49
III. Фантазии мисс Миллер: анамнез 89
IV. Гимн творению 95
V. Песня о мотыльке 153

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

I. Введение 209
II. Понятие либидо 224
III. Трансформация либидо 240
IV. Происхождение героя 283
V. Символы матери и возрождения 340
VI. Битва за освобождение от матери 447
VII. Двойственная мать 494
VIII. Жертва 620
IX. Эпилог 683

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фантазии мисс Миллер 688

Библиография 709

Издательская группа АСТ
129085, Москва, Звездный бульвар, д. 21, 7-й этаж

Справки по телефону:
(495) 615-01-01, факс 615-51-10
E-mail: astpub@aha.ru http://www.ast.ru

Научно-популярное издание

Юнг Карл Густав
Символы трансформации

Ответственный редактор *Е.Г. Кривцова*
Выпускающий редактор *О.К. Юрьева*
Художественный редактор *О.Н. Адаскина*
Технический редактор *Л.Л. Подъячева*
Корректоры *Н.В. Волохонская, Е.П. Николаева*

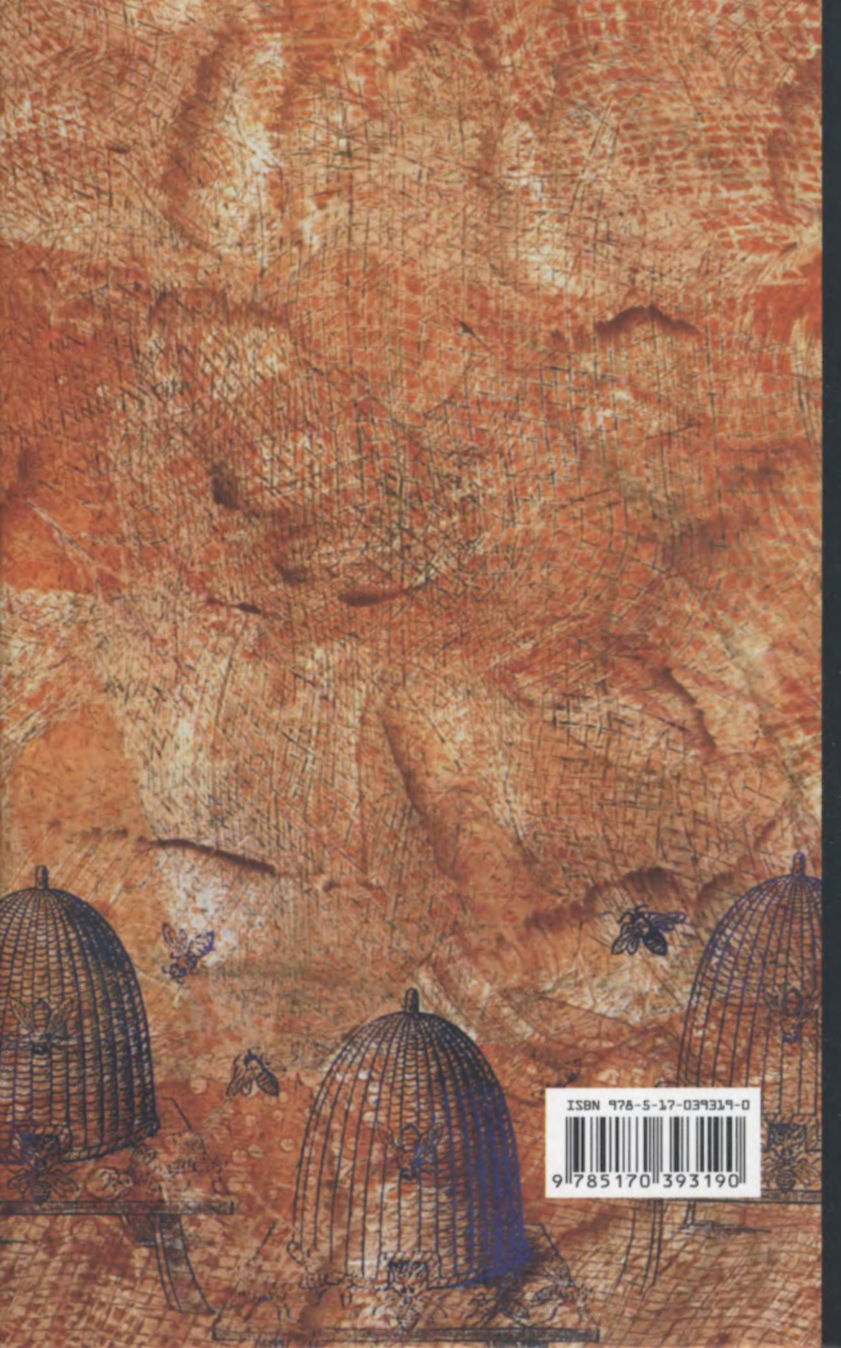
Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953004 — научная и производственная литература

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.007027.06.07 от 20.06.07 г.

ООО «Издательство АСТ»
170002, Россия, г. Тверь, пр. Чайковского, 27/32
Наши электронные адреса:
WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

ООО Издательство «АСТ МОСКВА»
129085, г. Москва, Звездный б-р, д. 21, стр. 1

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Издательско-
полиграфическое предприятие «Правда Севера».
163002, г. Архангельск, пр. Новгородский, 32.
Тел./факс (8182) 64-14-54, тел.: (8182) 65-37-65, 65-38-78, 29-20-81
www.ippps.ru, e-mail: zakaz@ippps.ru


ISBN 978-5-17-039319-0
9 785170 393190